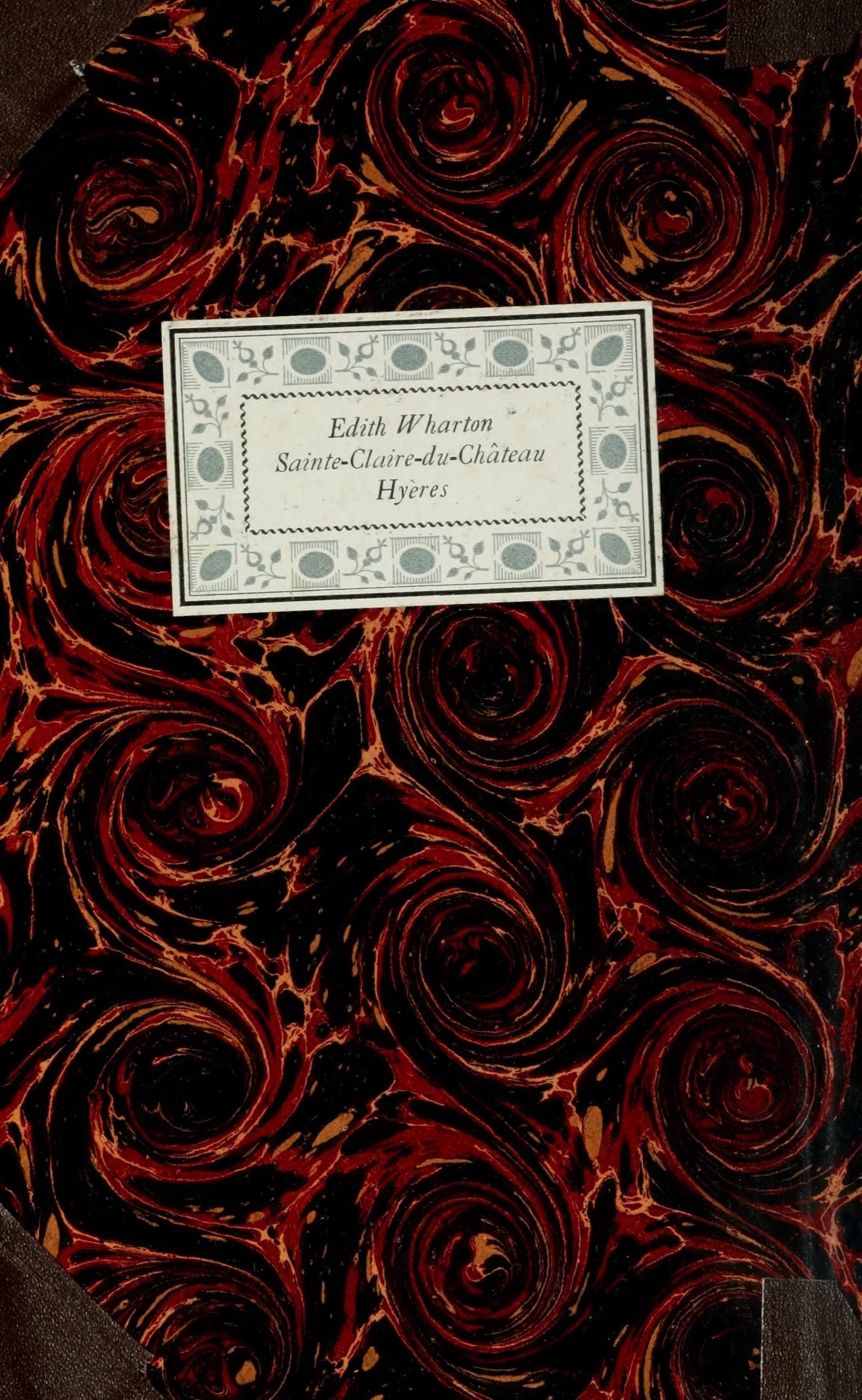
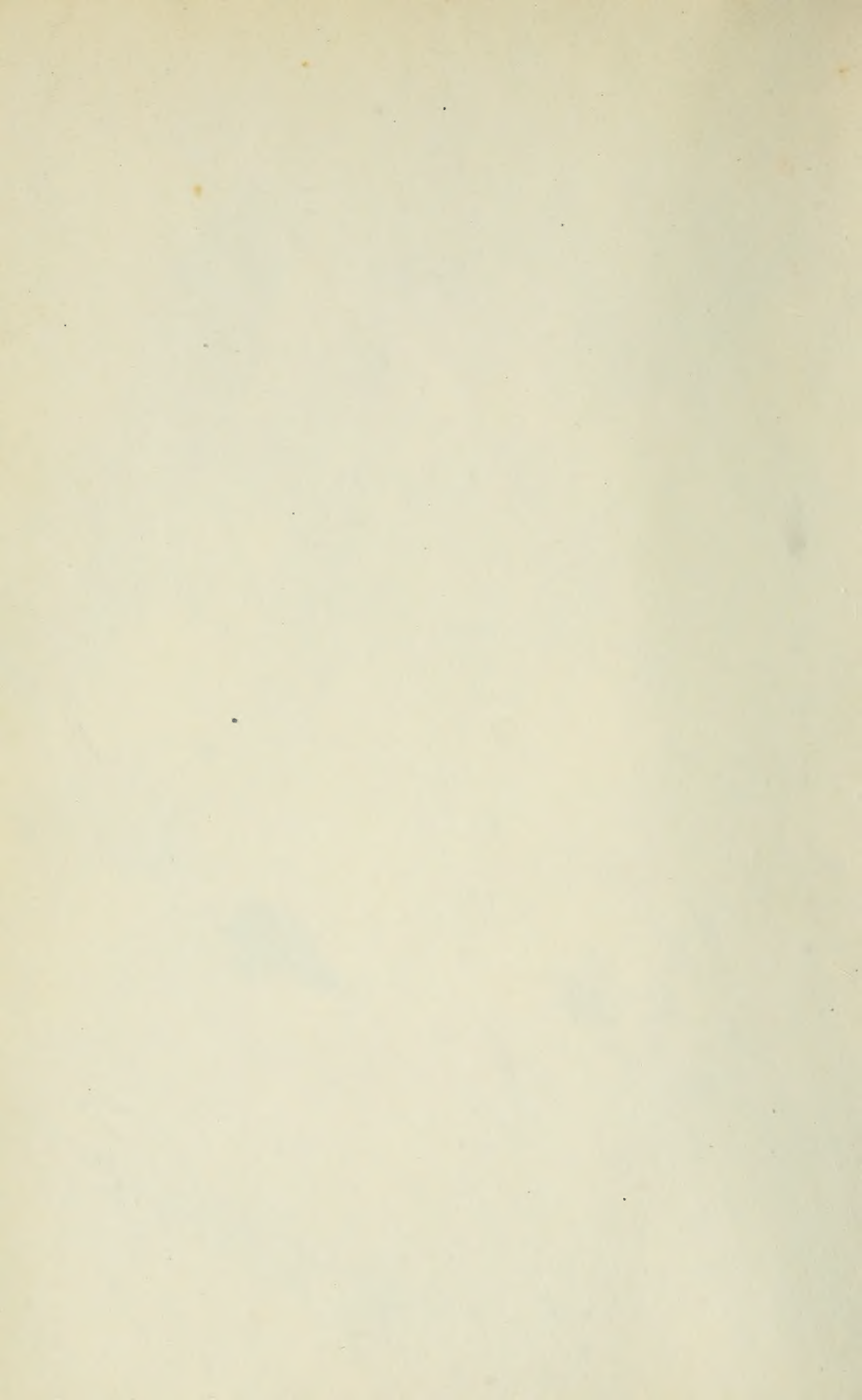



Edith Wharton
Sainte-Claire-du-Château
Hyères





Geschichte

der

neuern Philosophie

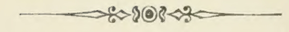
von

Kuno Fischer.

Siebenter Band.

Schellings Leben, Werke und Lehre.

Dritte Auflage.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1902.

Schellings

Leben, Werke und Lehre.

Von

Kuno Fischer.

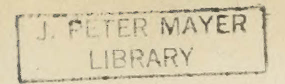
Dritte Auflage.

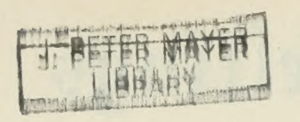


Heidelberg.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

1902.


J. PETER MAYER
LIBRARY


J. PETER MAYER
LIBRARY

Vorrede.

1. Zur ersten Auflage 1872. 1877.

Der Herausgeber der sämmtlichen Werke Schellings wollte auch sein Biograph werden, aber er starb über den Anfängen seiner Arbeit, und das hinterlassene Fragment läßt bedauern, daß die Ausführung des biographischen Denkmals von der Hand des Sohnes unterblieb. Die Sammlung der Briefe: „Aus Schellings Leben“, die in drei Bänden (1869—1870) erschien, hat dieses Fragment aufgenommen und durch Uebersichten ergänzt. Einer der willkommensten und werthvollsten Beiträge zu einer biographischen Darstellung Schellings, der freilich nur ein Jahrzehnt seines Lebens, aber das fruchtbarste erleuchtet, sind die beiden Bände gesammelter Briefe, die Waitz unter dem Titel „Caroline“ herausgegeben hat (1871).

Erst jetzt, nachdem die Werke erschienen und jene beiden Briefsammlungen veröffentlicht sind, läßt sich mit einiger Sicherheit ein Leben Schellings schreiben. Schon sind wir in dem Decennium, in dessen Mitte das hundertjährige Jubiläum des Philosophen fällt. Es ist der einzige unserer großen Philosophen, von dem es bisher eine eingehende Biographie nicht gab und geben konnte. Da nun

das vorliegende Werk in seiner Entwicklung der neuern Philosophie gerade Schelling gegenübersteht, so habe ich es für nothwendig und zeitgemäß gehalten, hier nicht blos einen Lebensabriß, sondern die Lebensgeschichte des Mannes in dem Umfange zu geben, der ihrer Dauer und Bedeutung entspricht. Ich habe dabei auch den culturgeschichtlichen Hintergrund, die Züge der Zeit, aus denen dieses Leben hervortritt und die in seinen Gang mitbestimmend eingreifen, so zu schildern gesucht, daß aus dem persönlichen Lebensbilde zugleich der historische Charakter desselben einleuchtet. Jenes bekannte Wort Schillers, gültig von dem Helden seiner größten dramatischen Dichtung, ist unter den Heroen unserer Philosophie wohl auf keinen so anwendbar, wie auf Schelling: „Von der Zeiten Gunst emporgetragen, von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte".

Ich glaube, die Zeit ist gekommen, den genialen, in der Geschichte der deutschen Philosophie hochbedeutenden Mann ruhig und ohne Parteiverblendung zu fassen, auf fester, von leidenschaftlichen Affecten unbewegter Grundlage sein Bild zu errichten in seinen wahren, unentstellten Zügen. Ich habe ernsthaft nach dieser Wahrheit gestrebt, schon aus eigenem Bedürfniß. Wo ich einen seiner Züge verfehlt, ist an meinem Irrthum wenigstens kein verwirrender Affect weder der Gunst noch weniger der Ungunst Schuld gewesen.

Da ich von der Darstellung des Lebens die der Lehre im Großen und Ganzen trenne, während sie doch den tiefsten Inhalt desselben ausmacht, so war es schwierig, hier die nothwendige Grenzlinie richtig zu treffen und genau einzuhalten. Die philosophische Lebensaufgabe Schellings habe ich gleich in den Vordergrund gestellt und den Fortgang ihrer Lösung überall erzählend charakterisirt. Dagegen

habe ich diejenigen Vorträge und Schriften, welche die Lehre selbst nicht fortbewegen, sondern als gewonnenes Resultat, als geistiges Erlebniß mittheilen, innerhalb der Lebensgeschichte an ihrem Orte hervorgehoben. Dahin gehören die propädeutischen Vorträge in Würzburg, Erlangen und München, die Antrittsvorlesungen in München und Berlin, die Vorreden zu Cousin und Steffens. Diese, wie ich glaube, sach- und zweckgemäße Anordnung hat mir zugleich einige Vortheile verschafft. Ich habe auf diese Weise schon innerhalb der biographischen Darstellung den Ideengang des Philosophen so viel als möglich erleuchtet und dadurch dem folgenden Buch Ausführungen erspart, die dort Unterbrechungen sein würden, während sie hier Vorbereitungen sind. Niemand wird verkennen, daß die propädeutischen Vorträge in München, die beiden Antrittsvorlesungen in München und Berlin, die beiden Vorreden zu Cousin und Steffens in einer Darstellung Schellings unmöglich übergangen werden können, aber biographisch bei weitem wichtiger sind als didaktisch.

Bewegten Herzens schließe ich mit diesem Buch mein Wirken in Jena, dankbar zurückblickend auf sechszehn erfüllte Jahre akademischer Lehrthätigkeit, auf diese Universität, welche die deutsche Philosophie seit Kant am mächtigsten erlebt und gefördert hat, die fast jede Epoche in deren Fortbildung aufgehen und die Früchte reifen sah, die wir sammeln.

Erst fünf Jahre später habe ich das zweite Buch „Schellings Lehre", in vier Abschnitte getheilt, herausgeben können. Ich hatte diese Darstellung, eine meiner schwierigsten Arbeiten, bis zu der Grenze geführt, wo Schellings öffentliche litterarische Wirksamkeit in der Mitte seiner Lebensdauer aufhörte.

---

2. Zur zweiten und dritten Auflage 1894. 1902.

Zum ersten male erscheint hier die Darstellung der gesammten Lehre Schellings, inbegriffen die negative und positive Philosophie, welche unter dem Titel „Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" den Inhalt der zweiten Abtheilung der sämmtlichen Werke (Band 1—4) ausmacht. Dazu kommt aus deren erster Abtheilung das Fragment „Die Weltalter" und die Abhandlung über „Die Gottheiten von Samothrake", diese seine Philosophie der Mythologie in nuce.

Was dort auf 2400 Seiten ausgeführt ist, habe ich hier in den letzten neun Capiteln dieses Buchs meinen Lesern so einleuchtend, bündig und genau wie möglich vor Augen zu stellen gesucht. Nur die wenigsten der heutigen Zeitgenossen (1894) erinnern sich noch, mit welcher Spannung vor einem halben Jahrhundert den Worten Schellings gelauscht und die Veröffentlichung seiner Vorlesungen erwartet wurde. Selbst fürstliche Frauen, wie die Herzogin von Orleans, verschafften sich damals nachgeschriebene Hefte.

Als endlich die nachgelassenen Werke erschienen (1856—1858), war das Interesse daran zum großen Theil erloschen und die Welt demselben abgewendet. Die Tage Friedrich Wilhelms IV. neigten sich ihrem Ende zu, das Zeitalter Wilhelms I. begann, die Epoche Bismarcks kam und mit ihr jene Aera der Kriege, woraus das neue mächtige Deutschland hervorging.

Seit der Gesammtausgabe der Werke Schellings waren zwei Jahrzehnte verflossen, bevor eine ausführliche Darstellung seiner spä-

teren Lehre erschien, ich meine das dreitheilige Werk, welches Constantin Frantz in den Jahren 1879 und 1880 veröffentlicht hat: „Schellings positive Philosophie, nach ihrem Inhalte wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise für gebildete Leser dargestellt“. Die Welt blieb davon unberührt. Auch die Absicht des Verfassers, dem katholischen Görresverein gegenüber einen philosophisch und positiv gesinnten „Schellingverein“ zu gründen, ist erfolglos geblieben. Dreißig Jahre nach der Herausgabe der sämmtlichen Werke fand sich die Verlagshandlung bewogen, um die Verbreitung derselben etwas zu fördern, ihren Preis auf den dritten Theil herabzusetzen.

Die Wahrnehmung, daß die spätere Lehre Schellings auf den Fortgang der Philosophie keinen bemerkenswerthen Einfluß ausgeübt habe, war der Grund, warum es mir zweckmäßig schien, deren Darstellung von dem sechsten Bande dieses Werkes, der die Geschichte des Lebens und der wirkungsreichen Lehre Schellings in aller Ausführlichkeit enthielt, zunächst auszuschließen. Nachdem aber durch eben dieses Werk, wie sein Erfolg gezeigt hat, das Interesse für Schelling von neuem belebt und in Folge davon bei vielen das Bedürfniß und der Wunsch entstanden ist, nun auch von der späteren Lehre eine deutliche Vorstellung zu gewinnen, so habe ich die Darstellung der letzteren in einleuchtender Fassung und wohlgemessenen Grenzen für eine unerläßliche und zeitgemäße Aufgabe erkannt.

Aus einer lehrreichen und interessanten Vergleichung erhellt, daß in der Grundansicht vom Wesen der Dinge und vom Werthe der Welt gewisse Uebereinstimmungen zwischen Schelling und Schopenhauer herrschen, welche in der späteren Lehre noch deutlicher zu Tage treten als in der früheren. Schelling hat von Schopenhauer

nichts gewußt; dieser hat von jenem, obwohl er ihn von den „drei Sophisten" nach Kant für den begabtesten gelten ließ, nichts wissen wollen, und nichts von dessen Priorität in der Lehre vom Willen als dem Ursein und dem Urwesen der Welt. Nun ist es merkwürdig genug, daß in einer dritten Größe ein Zug der Verwandtschaft zu jedem der beiden Philosophen sich kundgiebt. Im Jahre 1854 hat Richard Wagner seine Nibelungendichtung dem Philosophen A. Schopenhauer „aus Verehrung und Dankbarkeit" zugesendet, und fünfundzwanzig Jahre später hat C. Frantz sein Werk über Schellings positive Philosophie seinem Freunde Richard Wagner gewidmet, überzeugt, daß er mit vielem darin sympathisiren werde. In der Philosophie der Mythologie hätte Wagner der Götterdämmerung, wenn auch nicht der skandinavischen, mehr als einmal begegnen und in der Philosophie der Offenbarung der Ideen genug finden können, die mit dem religiösen Grundmotiv des Parsifal übereinstimmen. Schwerlich aber wären ihm die Schwierigkeiten der Sprache und Darstellung Schellings auch nur eine kleine Strecke weit anmuthend und genießbar gewesen.

Das Verhältniß beider Lehren, der früheren, welche die Welt bewegt hat, und der späteren, die trotz ihrer Veröffentlichung im Dunkel geblieben, klar zu stellen, ist um so wichtiger, als darüber sehr falsche und eingewurzelte Vorurtheile verbreitet sind. Um diesen Zweck zu erreichen, wollen beide Lehren in ihrer Fortschreitung entwickelt und in ihrem Zusammenhange erleuchtet werden. Man kann die spätere Lehre ohne die genaueste Darlegung der früheren, in der sie wurzelt, weder verstehen noch darstellen. Man kann innerhalb der späteren Lehre die positive Philosophie nicht ohne die negative, und diese nicht ohne jene entwickeln.

In der vollständigen und geordneten Entwicklung sämmtlicher Bestandtheile der Lehre Schellings liegt die bisher ungelöste, in diesem Werke nunmehr durchgeführte Aufgabe.

Es ist doch ein sehr erfreuliches Zeichen für die philosophischen Interessen der Gegenwart, daß ein solches Werk über Schelling in wenigen Jahren eine neue Auflage erlebt hat, und gleichzeitig mit ihm das ebenso umfassende Werk über Leibniz und seine Schule, welches den dritten Band meines Gesammtwerkes über die Geschichte der neuern Philosophie ausmacht. Ich erfülle eine angenehme Pflicht, indem ich meinem verehrten Freunde und ehemaligen Schüler Herrn Dr. Hugo Falkenheim in München für seine so genaue und unterrichtete Durchsicht des vorliegenden Werkes meinen empfundensten Dank ausspreche.

Heidelberg im April 1902.

Kuno Fischer.



Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Schellings Leben und Schriften.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

Sechszehntes Capitel.

Siebzehntes Capitel.

Achtzehntes Capitel.

Neunzehntes Capitel.

Zweites Buch.

Schellings Lehre.

Erster Abschnitt.

Von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie.

(1794—1797.)

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Zweiter Abschnitt.

Die Naturphilosophie.

(1797—1807.)

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

Sechszehntes Capitel.

Siebzehntes Capitel.

Achtzehntes Capitel.

Neunzehntes Capitel.

Zwanzigstes Capitel.

Einundzwanzigstes Capitel.

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Vierundzwanzigstes Capitel.

Fünfundzwanzigstes Capitel.

Sechsundzwanzigstes Capitel.

Siebenundzwanzigstes Capitel.

Dritter Abschnitt.

Die Identitätsphilosophie.

Achtundzwanzigstes Capitel.

Neunundzwanzigstes Capitel

Dreißigstes Capitel.

Einunddreißigstes Capitel.

Zweiunddreißigstes Capitel.

Dreiunddreißigstes Capitel.

Vierunddreißigstes Capitel.

Fünfunddreißigstes Capitel.

Sechsunddreißigstes Capitel.

Vierter Abschnitt.

Die Religionsphilosophie.

Siebenunddreißigstes Capitel.

Achtunddreißigstes Capitel.

Neununddreißigstes Capitel.

Vierzigstes Capitel.

Einundvierzigstes Capitel.

Zweiundvierzigstes Capitel.

Dreiundvierzigstes Capitel.

Vierundvierzigstes Capitel.

Fünfundvierzigstes Capitel.

Sechsundvierzigstes Capitel.

Siebenundvierzigstes Capitel.

Achtundvierzigstes Capitel.

Erstes Buch.

Schellings Leben und Schriften.



Erstes Capitel.

Biographische Quellen. Schellings Aufgabe und Stellung. Seine Jugendjahre.
(1775—1795.)

I. Biographische Quellen.

Unsere Darstellung der Lebensgeschichte Schellings beruht auf folgenden Schriften:

1. Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke, von K. F. A. Schelling (Diakonus in Weinsberg, zuletzt Dekan in Marbach, dem zweitältesten Sohne des Philosophen) in zwei Abteilungen herausgegeben (Stuttgart, Cotta, 1856—1861). Die erste, in zehn Bänden (1856—1861), umfaßt in chronologischer Ordnung den Zeitraum von 1792—1850; davon kommen auf die ersten fünf Bände elf Jahre, auf den sechsten ein Jahr, auf die vier letzten sechsundvierzig. Die erste Hälfte umfaßt die Zeiten von Tübingen, Leipzig und Jena (1792—1803), der sechste Band die Würzburger Zeit, die folgenden reichen von den letzten Jahren in Würzburg bis zu den letzten in Berlin. Die ersten vier Bände enthalten nur Gedrucktes. In der ersten Abtheilung sind aus dem Nachlaß, abgesehen von kleineren Aufsätzen und poetischen Versuchen, das Gespräch „Clara", „Die Weltalter" und Vorträge, gehalten in Jena, Würzburg, Stuttgart, Erlangen, München und Berlin, veröffentlicht. Die zweite Abtheilung in vier Bänden (1856—1858), in der Form von Vorlesungen, neunzig an der Zahl, enthält unter dem Titel „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" die spätere Lehre des Philosophen, die in den Jahren 1815 bis 1854 ausgebildet und der früheren nicht als eine andere, wohl aber als eine neue hinzugefügt worden ist.

Der Herausgeber der Werke wollte auch der Biograph seines Vaters werden, leider aber hat sein Tod (18. August 1863) ihn an der Vollendung dieser Arbeit gehindert; das hinterlassene Fragment, das von dem fast achtzigjährigen Leben des Philosophen nur 26 Jahre

umfaßt, ist in dem folgenden Werk als das erste Stück (S. 1—179) erschienen.

2. „Aus Schellings Leben. In Briefen", im Auftrage der Familie von G. L. Plitt, a. o. Professor der Theologie in Erlangen, herausgegeben (Leipzig, S. Hirzel, 1869—1870). Der erste Band reicht von 1775—1803, der zweite von 1803—1820, der dritte von 1821—1854.

3. Eine höchst willkommene Ergänzung zu dem genannten Sammelwerk bilden die Briefe, welche Schellings Schwiegersohn, der Geschichtsforscher G. Waitz, unter dem Titel: „Caroline. Briefe an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie Gotter, F. L. W. Meyer, A. W. u. Fr. Schlegel, J. Schelling u. a." in zwei Bänden (Leipzig 1871) herausgegeben hat. Diese Briefe erleuchten das fruchtbarste Jahrzehnt im Leben Schellings (1799—1809) auf das hellste.

4. Neuerdings ist aus dem Königlich Bayerischen Hausarchiv der Briefwechsel zwischen „König Maximilian II. von Bayern und Schelling" zu Tage getreten, herausgegeben von L. Trost und Fr. Leist (Stuttgart, Cotta Nachfolger, 1890). Diese Briefe, 138 an der Zahl, von denen Schelling 86 geschrieben, erstrecken sich vom 27. Juli 1836 bis zum 21. Mai 1854 und bezeugen ein Verhältniß wechselseitiger Liebe und Verehrung, das von Seiten des königlichen Schülers sich in Ausdrücken wärmster Pietät und Bewunderung ergeht.

Von allen diesen Veröffentlichungen gilt, was der Herausgeber von „Schellings Leben. In Briefen" am Schluß seiner Vorrede gesagt hat: daß jedem künftigen Biographen, der Schellings Leben und Wirken richtig verstehen, gerecht beurtheilen, allseitig darstellen wolle, diese Briefe unentbehrlich seien. Diesen Zweck zu erfüllen, haben wir uns in dem vorliegenden Werke die genannten Urkunden sämmtlich zur Belehrung gereichen lassen.

II. Schellings Aufgabe und Stellung. Vorblick.

Es wird unseren Lesern zur Orientierung dienen, wenn wir sogleich den Punkt hervorheben, der in dem Gange der nachkantischen Philosophie Schellings Aufgabe und Stellung bezeichnet. Das Gesammtergebniß der fichteschen Lehre trug zwei Aufgaben in sich, welche die Arbeit und Richtung der nächsten Philosophie zielsetzend bestimmen. Die Wissenschaftslehre hatte dargethan, daß die gegenständliche Welt, also auch die Natur, nur aus dem Ich, das Ich, also auch der Erkenntnißproceß,

nur aus dem absoluten Sein oder Gott abgeleitet werden könne; sie hatte in der ersten Rücksicht das naturphilosophische, in der zweiten das religionsphilosophische Problem gestellt, aber keines von beiden gelöst. Fichte war von der theoretischen Wissenschaftslehre zur praktischen, zur Rechts- und Sittenlehre, von hier zur Religionslehre fortgeschritten und sah zuletzt die Aufgabe vor sich, aus dem Gottesbegriff, als dem tiefsten Princip, das er erfaßt, sein ganzes System in einem einzigen Gusse neu hervorgehen zu lassen. Dies hat er gewollt, aber nicht vollbracht. An der Lösung der naturphilosophischen Frage ist die Wissenschaftslehre vorübergegangen und hat sich unmittelbar der sittlichen Welt zugewendet, die ihr eigentliches Element war. Als es sich zuletzt um die Begründung des Ichs aus dem absoluten Sein handelte, gerieth sie in unvermeidliche und bei dem Grundcharakter, dem sie treu blieb, unauflösliche Schwierigkeiten.

Es mußte aus dem innersten Triebe der Wissenschaftslehre heraus ein neuer und frischer Anlauf genommen und der Weg ergriffen werden, den Fichte zwar unverkennbar gezeigt, aber nicht selbst aufgeschlossen, noch weniger geebnet hatte. An der Richtschnur der Wissenschaftslehre mußte die Philosophie durch das Labyrinth der Natur emporsteigen zu der geistigen Oberwelt. Der Angriff und die Auflösung der naturphilosophischen Frage war im Gebiet der deutschen Philosophie, welche unmittelbar von Fichte herkam, die allernächste Forderung. Jene drei Grundprobleme alles speculativen Nachdenkens, die Fragen nach dem Wesen der Natur, der Menschheit und Gottes, hängen so genau zusammen, daß keines ohne das andere gelöst werden kann, aber die Möglichkeit der Lösung ist bedingt durch die Ordnung der Probleme. Die Natur ist das nothwendige Geistesobject, die vorgestellte, anschauliche, in ihrer Anschaulichkeit dem Bewußtsein unmittelbar als vorhanden einleuchtende Welt. Ohne Geisteserkenntniß, d. h. ohne Selbsterkenntniß ist nicht zu wissen, worin ihr Wesen besteht. Daher ist die Selbsterkenntniß, die Einsicht in die Bedingungen aller Erkennbarkeit und alles Bewußtseins, nothwendig die erste und sicherste That, um das Wesen der Dinge zu verstehen und den Blick frei zu haben auf die Welt als das wirkliche Object aller Erkenntniß. So ist die herangereifte Philosophie bei den Griechen fortgeschritten von Sokrates zu Plato und Aristoteles, bei den Deutschen von Kant und Fichte zu Schelling und Hegel. Das Räthsel der Dinge ist nur lösbar aus dem tiefsten Grunde menschlicher Selbsterkenntniß; auf jedem andern Wege muß

man es verfehlen. Der Weg durch die Selbsterkenntniß ist der kritische im Sinne Kants.

Zunächst bedurfte die kritische Selbsterkenntniß einer systematischen Vollendung und Einheit. Ihre Einsichten mußten gesammelt, geordnet, aus einem einzigen Princip folgerichtig und methodisch entwickelt werden. Sobald dieses Ziel erreicht ist, drängt alles zu der nächsten Aufgabe, zu dem Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wissenschaft. Jenes Ziel ist erreicht in der fichteschen Wissenschaftslehre, es kommt nicht erst in ihrem Verlauf allmählich zum Vorschein, sondern gleich in den ersten Grundzügen, in dem Begriff und der Aufgabe der Wissenschaftslehre steht es klar und deutlich vor dem sehenden Auge. Daher wartet der Durchbruch aus der Wissenschaftslehre in die Naturphilosophie und Kosmologie nicht erst, bis Fichte seine Arbeit vollendet hat, sondern die jüngere dazu berufene, von dem Geist der Wissenschaftslehre ergriffene und unglaublich schnell gereifte Kraft ist gleich bei der Hand. An diesem Punkte des Durchbruchs steht Schelling. Seine ganze Bedeutung in der deutschen Philosophie nach Kant liegt darin, daß in der Fortbewegung der letzteren dieser Ort, diese Aufgabe, diese Kraft ihm zugefallen war: er sollte die Wendung und den Anfang der neuen von dem kritischen Geist erfüllten Welterkenntniß machen. Alles, was der Anfang einer solchen großen geistigen Bewegung fordert von jugendlichem Feuer und kühnem Geistesdrange, von entschlossener Denkkraft und genialem Vorblick, alles, was zugleich Unvollkommenes und Unreifes dem Anfange anhaftet, charakterisirt den Mann, dem diese Stelle in der deutschen Philosophie kein zweiter bestreitet.

In einem sehr bemerkenswerthen Gegensatze zu Kant, der nach langem Nachdenken endlich die epochemachende That vollbringt, bedächtig und gemessen von Frage zu Frage fortschreitet, die er alle gleichmäßig und einmüthig beherrscht, bemächtigt sich jetzt ein ungestümer und ungeduldig vorwärtstreibender Drang der philosophischen Forschung. Es giebt auch im Leben der Ideen Wendungen und Krisen, die zu ihrer Entscheidung der frischesten Jugendkraft bedürfen. Es ist, als ob die Philosophie in ihrem Fortgange von Kant zu Fichte und Schelling sich mit jedem Schritte zu verjüngen strebte. Kant war siebenundfünfzig, als er sein grundlegendes Werk herausgab; Fichte war zweiunddreißig, als er die Wissenschaftslehre einführte; Schelling steht mit zwanzig Jahren auf der Höhe der kantisch-fichteschen Philosophie und betritt zwei Jahre später seine eigenthümliche Bahn. Kaum hat Fichte das erste Wort

seiner neuen Lehre gesprochen, so hat es niemand besser begriffen, als der neunzehnjährige Schelling, der jetzt gleichzeitig mit dem Meister die Wissenschaftslehre entwickelt und schon den Uebergang zur Naturphilosophie macht, während Fichte noch beschäftigt ist, das System seiner Sittenlehre auszuführen.

Als Schelling den 26. November 1827 seine Professur in München antrat, charakterisirt er am Schluß seiner Rede treffend den Moment, in und zu welchem er auf dem Gebiete der deutschen Philosophie erschienen war. „Als ich vor bald dreißig Jahren zuerst berufen wurde, in die Entwicklung der Philosophie thätig einzugreifen, damals beherrschte die Schulen eine in sich kräftige, innerlich höchst lebendige, aber aller Wirklichkeit entfremdete Philosophie. Wer hätte es damals glauben sollen, daß ein namenloser Lehrer, an Jahren noch ein Jüngling, einer so mächtigen und ihrer leeren Abstractheit ohnerachtet doch an manche Lieblingstendenzen der Zeit sich eng anschließenden Philosophie sollte Meister werden? Und dennoch ist es geschehen, freilich nicht durch sein Verdienst und seine besondere Würdigkeit, sondern durch die Natur der Sache, durch die Macht der unüberwindlichen Realität, die in allen Dingen liegt, und er kann den Dank und die freudige Anerkennung, die ihm damals von den ersten Geistern der Nation zu Theil wurde, nie vergessen, wenn auch heutzutage wenige mehr wissen, wovon, von welchen Banden und Schranken die Philosophie damals befreit werden mußte, daß der Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wissenschaft, in dem sie sich jetzt ergehen können, diese Freiheit und Lebendigkeit des Denkens, deren Wirkung sie selbst genießen, damals errungen werden mußte.“[1]

Von der Selbsterkenntniß zur Welterkenntniß, zur Gotteserkenntniß, von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie und Kosmologie, von hier zur Religionsphilosophie: dieser in sich nothwendige Gang der Probleme bezeichnet die Stadien, welche Schellings philosophischer Entwicklungsgang durchläuft. Die ersten Jahre sind von der Wissenschaftslehre beherrscht, der zweite Abschnitt umfaßt die Naturphilosophie und Identitätslehre, der dritte und längste die Religionslehre. Die philosophische Entwicklung, welche Schelling vor den Augen seiner Mitwelt durchlebt und beurkundet hat, beschreibt kaum mehr als fünfzehn Jahre; sie sind der glänzendste und wirksamste Theil seines Lebens. Er war

[1] Sämmtliche Werke. Abth. I. Bd. IX. S. 366.

neunzehn Jahre alt, als er diesen bedeutungsvollen Lebensabschnitt antrat, vierunddreißig, als er aufhörte, die Mitwelt zu Zeugen seiner Geistesarbeit zu machen und sich litterarisch in eine fast verschlossene Einsamkeit zurückzog, die er nur selten durch ein in die Oeffentlichkeit gesprochenes Wort unterbrach.

III. Schellings Jugendjahre.

1. Elternhaus und Schule.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wurde in dem württembergischen Städtchen Leonberg, der Vaterstadt unseres großen Astronomen Johann Kepler, den 27. Januar 1775 geboren.[1] Hier war sein Vater seit 1771 zweiter Diakonus, ein in der alttestamentlichen Theologie und dem Gebiete der morgenländischen Sprachen und Litteratur bewanderter Mann, der durch seine praktisch erbauliche Bearbeitung der Sprüche und des Predigers auch als theologischer Schriftsteller sich bekannt machte. Schellings Großoheim mütterlicherseits und der erste seiner Taufpathen war Fr. Phil. v. Rieger, einst Günstling des Herzogs Karl, dann lange Jahre in schrecklicher Gefangenschaft auf Hohentwiel, zuletzt Commandant auf Hohenasperg, wo der Dichter Schubart durch eine Gewaltthat des Herzogs in seine Hände gegeben war; er ist der Held in Schillers Erzählung „Spiel des Schicksals".

Im Frühjahr 1777 wurde Schellings Vater als Prediger und Klosterprofessor nach Bebenhausen bei Tübingen berufen, einer ehemaligen Cisterzienserabtei, die jetzt als theologische Bildungsanstalt und Vorschule diente, um die jungen Leute von ihrem sechszehnten bis achtzehnten Lebensjahre für das Tübinger Stift vorzubereiten. Hier wurde der Knabe zuerst in der kleinen deutschen Schule und seit 1783 im Lateinischen unterrichtet.

Er hatte das zehnte Jahr überschritten, als ihn (Ostern 1785) die Mutter auf die lateinische Schule in Nürtingen brachte und der Aufsicht des Diakonus Köstlin, ihres Schwagers, anvertraute. Die Aufnahmeprüfung bestand er vortrefflich. Schon gegen Ende des folgenden Jahres, noch bevor er sein zwölftes Jahr vollendet hatte, erklärten die Lehrer, daß er auf der Schule zu Nürtingen nichts mehr zu lernen habe.

[1] In demselben Hause war Heinrich Eberhard Gottlob Paulus den 1. September 1761 geboren, dessen Vater der Amtsvorgänger Schellings war.

So sah sich der Vater genöthigt, ihn nach Bebenhausen zurückkommen und an dem Unterricht der so viel älteren Seminaristen theilnehmen zu lassen. Es zeigte sich bald, wie weit der Knabe seinen Jahren vorausgeeilt war, und daß er keiner Anstrengung bedurfte, um mit den Klosterschülern gleichen Schritt zu halten. Er war ihnen gewachsen und überlegen. Seine Arbeiten erregten die Bewunderung der Lehrer, die bald sahen, daß dieser Knabe ein seltenes »ingenium praecox« sei. Er war in der lateinischen Grammatik sicher, geschickt im Styl, leicht und gewandt in der Behandlung der Verse, er zeigte sich in der Auseinandersetzung seiner Schulthemata umsichtig, mit den überlieferten Argumenten vertraut, fähig zu eigenen Gedanken. Aus dieser Schulzeit stammt eine Arbeit über die Beweisgründe des göttlichen Ursprungs der Bibel, ein lateinisches Gedicht auf die Größe Englands, ein anderes über den Ursprung der Sprache.[1]

In Bebenhausen blieb er vier Jahre, vom October 1786 bis October 1790. Hätte es sich blos um die geistige Reife gehandelt, so würde er schon im Herbst 1789 mit der dritten Promotion, welche er in Bebenhausen erlebte, auf das Tübinger Stift gekommen sein; indeßen hielt ihn aus Rücksicht auf sein Alter der Vater selbst zurück, denn es fehlten ihm noch vier Jahre bis zur vorgeschriebenen Altersstufe. Als aber im nächsten Jahre die Promotion der Denkendorfer Klosterschule einige ihrer Glieder (aus disciplinarischen Gründen) verloren hatte, so wünschte der Vater, daß seinem Sohne erlaubt werden möge, in eine jener Lücken einzutreten und auf diese Weise drei Jahre früher, als das Gesetz vorschrieb, die Universität zu beziehen. Die Erlaubniß wurde in Stuttgart nicht ohne Schwierigkeit ertheilt, und so kam der fünfzehnjährige Schelling im October 1790 nach Tübingen. Das natürliche Selbstgefühl seiner geistigen Kraft und Begabung hatte durch die Frühreife und den immer siegreichen Wetteifer mit so viel älteren Mitschülern schon eine scharfe Ausprägung genommen, die den Charakter zwar gestärkt, aber auch das Selbstvertrauen und den Ehrgeiz außerordentlich gesteigert hat.[2]

2. Die akademischen Jahre.

Die nächsten fünf Jahre gehören dem Tübinger Stift, davon waren die beiden ersten den philosophischen Studien, die letzten der

---

[1] Lobgedicht »Ad Angliam« in 81 Distichen; De origine sermonis humani in 47 Hexametern (Frühjahr 1790). — [2] Vgl. J. Klaiber: Hölderlin, Hegel und

Theologie gewidmet. Die Glieder einer Promotion wurden bald nach ihrem Eintritt in Tübingen durch eine Prüfung locirt, jeder erhielt seinen bestimmten Platz, der öffentlich bekannt gemacht wurde. Nach dem ersten hieß die Promotion; Schelling wurde in seiner Promotion der zweite, der erste war ein gewisser Beck. Wenn der Herzog nach Tübingen kam und in seiner Gegenwart die Seminaristen prüfen ließ, so war es Sitte, daß ihn der Primus durch eine Anrede begrüßte. Die Gelegenheit bot sich bald. Beck, zu schüchtern, um sich vor dem Herzog hören zu lassen, bat Schelling, die Anrede zu halten; dieser that es, und der Herzog soll damit so zufrieden gewesen sein, daß er befahl, bei der nächsten Location Schelling zum Primus zu machen. Nicht immer war ihm Herzog Karl so günstig. Bei einem andern Fall, der sich einige Jahre später ereignete, stand ihm die fürstliche Ungnade sehr nahe. Die französische Revolution, damals in der Hochfluth begriffen, hatte auch unter den Tübinger Studenten bis in das Stift hinein große Begeisterung geweckt, die Berichte aus Paris wurden eifrig gelesen, französische Freiheitslieder, namentlich die Marseillaise, übersetzt und gesungen.[1] Schelling gehörte zu den Enthusiasten und galt für den Uebersetzer der Marseillaise. Der Herzog, der jetzt erfüllt sah, was er vielleicht bei Schillers Räubern gefürchtet, hatte kaum von der Sache gehört, als er nach Tübingen eilte, um selbst den Sturm im Glase zu beschwören; er ließ die Seminaristen versammeln; einige, darunter Schelling, mußten vortreten, der Herzog hatte die Uebersetzung der Marseillaise in der Hand und hielt sie Schelling mit den Worten hin: „Da ist in Frankreich ein sauberes Liedchen gedichtet worden, wird von den Marseiller Banditen gesungen, kennt Er es?“ Dann folgte eine tüchtige Strafpredigt, und zuletzt wandte sich der Herzog mit der Frage an Schelling, ob ihm die Sache leid sei, worauf dieser mit dem Gemeinplatz geantwortet haben soll: „Durchlaucht, wir fehlen alle mannichfaltig“. Der Vorfall aus dem Frühjahr 1793 machte den Eltern Schellings großen Kummer, wie einige besorgte Briefe des Vaters an den Prorector bezeugen.[2]

Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren. Eine Festschrift zur Jubelfeier der Universität Tübingen (Stuttgart, Cotta, 1877). S. 103—146.

[1] Die Sage erzählt, daß die jungen Leute einen Freiheitsbaum errichtet und umtanzt haben. Die Thatsache ist richtig, aber sie habe sich erst nach Schellings Studienzeit begeben. Aus Schellings Leben. III. S. 251 ff. — [2] Ebendaselbst. I. S. 31 ff.

Unter seinen Compromotionalen befreundete sich Schelling besonders mit Pfister, der später Generalsuperintendent wurde und sich als Historiker hervorgethan hat; unter den älteren Stiftlern sind uns namentlich zwei wichtig, mit denen Schelling eine vertraute Jugendfreundschaft pflegte, beide fünf Jahre älter als er: Hölderlin und Hegel. Mit dem ersten führte ihn die Begeisterung für das griechische Alterthum, mit dem andern der Eifer für die Philosophie zusammen. Ein dritter jener älteren Freunde, Namens Renz, welchen Schelling für den talentvollsten seiner Commilitonen gehalten haben soll, ist früh gestorben.[1]

Von der Klosterschule und dem väterlichen Unterrichte her hatte Schelling eine Vorliebe für die semitischen Sprachen nach Tübingen mitgebracht, er galt für einen tüchtigen Hebräer, trieb unter der Leitung von Christian Friedrich Schnurrer fleißig alttestamentliche Studien, und es schien, daß er in dem philologischen und namentlich orientalischen Fach seinen Beruf und seine eigentliche Stärke habe. Allmählich drängten sich die philosophischen Studien mehr in den Vordergrund, genährt freilich nur durch Bücher und eigenes Nachdenken, kaum durch Vorlesungen; denn es gab in Tübingen keinen Lehrer, der in der Philosophie einen ähnlichen Einfluß auf Schelling hätte ausüben können, wie Schnurrer in der alttestamentlichen Theologie und Storr in der Dogmatik. Ploucquet war todt, Bök langweilig, Abel (einst Schillers Lehrer auf der Karlsschule) höchstens in der Psychologie noch einigermaßen anregend. So hatte von dem Katheder her Schelling nichts zu erwarten. Den ersten Antrieb verdankte er einem seiner Lehrer von Bebenhausen, Namens Reuchlin, dieser hatte ihm philosophische Bücher zu lesen gegeben, zuerst Feders Logik und Metaphysik, dann Leibnizens Monadologie und eine Sammlung philosophischer Aufsätze von Leibniz, Clarke, Newton u. a. in französischer Sprache, welches Buch er dem hoffnungsvollen Schüler zum Andenken schenkte. Die beiden letzten Schriften wirkten anregend auf Schelling, dagegen hatte Feders Metaphysik ihn völlig niedergeschlagen, und zwar aus einem recht charakteristischen Grunde: das Buch mit seinem trivialen Inhalt erschien ihm so deutlich und so leicht, daß er überzeugt war, es unmöglich verstanden zu haben.[2] So hatte er, als er nach Tübingen

[1] Vgl. dieses Werk Jubil.-Ausgb. Bd. VIII. (Hegel.) Cap. I. S. 12—13.

[2] Noch fünfzig Jahre später hat Schelling in seinen Berliner Vorlesungen dieser Wirkung der Federschen Logik gedacht, ohne zu sagen, daß er selbst es war, der die Erfahrung gemacht hatte. Einleitung in die Philosophie der Offenbarung. Zweite Vorlesung. S. W. Abth. II. Bd. III. S. 20.

kam, von seiten der Philosophie nur einen Eindruck der leibnizischen Lehre empfangen, die kantische war ihm noch verborgen. Da lernte er Schulzes Erläuterungen der Kritik der reinen Vernunft kennen und beendete nach einer eigenhändig dem Buche eingeschriebenen Bemerkung die erste Lektüre den 23. März 1791.[1] Drei Jahre später, in der letzten Zeit seines Tübinger Aufenthalts, wird er durch die ersten Schriften Fichtes über den Geist der kritischen Lehre völlig ins Klare gesetzt, und seine eigene productive Selbstthätigkeit in der Philosophie kommt zum Durchbruch; er erkennt in der Wissenschaftslehre den wahren und einzig möglichen Fortschritt der kritischen Denkweise, in den Kantianern des gewöhnlichen Schlages den zurückgebliebenen und unechten Kantianismus, beides mit einer wirklichen Macht über die neuen fortbewegenden Ideen der Philosophie. Diesen Standpunkt erobert zu haben, ist die reifste und wichtigste Frucht seiner akademischen Lehrjahre.

Unterdessen hat er auch auf theologischem Gebiete, namentlich in den alt- und neutestamentlichen Studien, rüstig fortgearbeitet; er ist auch hier selbstdenkend zu Ueberzeugungen vorgedrungen, aus denen er die Richtschnur zu einer wissenschaftlichen Erforschung der biblischen Schriften sich vorzeichnet. Es ist bewunderungswürdig, mit welcher reifen und sichern Einsicht dieser achtzehnjährige Jüngling die Nothwendigkeit der historisch-kritischen Richtung erkennt. Ein richtiger Tact leitet den Gang seiner neutestamentlichen Studien von den paulinischen Briefen zu den synoptischen Evangelien. In den Jahren von 1793—94 hatte er die Absicht, eine Reihe historisch-kritischer Abhandlungen zu schreiben, wozu der Entwurf der Vorrede noch erhalten ist. Hier gilt ihm die rein geschichtliche Erklärung der Bibel, „die historische Interpretation derselben im weitesten Sinn" als der leitende Gesichtspunkt, als das Ziel aller gelehrten und kritischen Untersuchung; eine davon unabhängige philosophisch-allegorische Erklärungsweise sei in wissenschaftlicher Hinsicht ebenso unvermögend als die dogmatische Inspirationstheorie; Ernesti habe mit Recht die grammatische Erklärung der allegorischen und philosophischen entgegengesetzt, aber sie reiche bei den weiten Grenzen, innerhalb deren sich dieselbe bewege, zu der Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe nicht aus. Es sei nicht genug, den Wortsinn herauszubringen, man müsse die Bedeutung und den Inhalt

[1] Noch fünfzig Jahre später, am Schluß der eben erwähnten Vorlesung, empfiehlt er seinen Zuhörern dieses Hülfsmittel zum Studium der Kritik der reinen Vernunft. S. 33.

der Vorstellungen erkennen und genau wissen, was sich dieser Schriftsteller in diesem Ausspruch wirklich gedacht habe; dies aber sei nur möglich, wenn man die geschichtliche Entwicklung der Vorstellungsarten, den geschichtlichen Charakter der Schriftsteller und Schriften, den Geist der Zeitalter und deren Sonderung verstehe. So wird die ganze Erklärungsweise der Bibel auf einen Gesichtspunkt geführt, der mit aller Unbefangenheit die historisch-kritische Grundfrage stellt: wie sind die biblischen Schriften entstanden? Die Nothwendigkeit dieses Gesichtspunktes läßt sich nicht einfacher und überzeugender aussprechen, als es in dieser Vorrede des Tübinger Stipendiaten geschieht: „Man betrachtete nur gar zu oft die heiligen Urkunden als Schriften, die plötzlich vom Himmel gefallen wären, die man aus allem Zusammenhang herausnehmen und als ganz isolirte Denkmale betrachten müsse, die unabhängig von den Vorstellungen, den Bedürfnissen und allen Umständen derjenigen Zeit, in der sie entstanden, nur auf ein in entfernten Jahrhunderten erst vollkommen auszubildendes System berechnet wären, in die man also auch alle mögliche Weisheit, ohne Rücksicht auf die Empfänglichkeit derjenigen Menschen, denen sie zunächst bestimmt wären, hineintragen dürfte, wenn sie nur zuvor durch das hergebrachte System geheiligt wären, das denn doch wieder nur aus jenen Schriften geschöpft sein sollte." „Historische Interpretation im weiteren Sinn befaßt demnach nicht nur grammatische, sondern auch historische Interpretation im engeren Sinne dieses Worts. Jene geht blos auf die Bedeutung der Worte, auf ihre verschiedenen Wendungen, Formen und Constructionen, diese nimmt ihre Belege aus der G e s c h i c h t e überhaupt, insbesondere aber aus der Geschichte der Zeit, aus der die Urkunde, welche ausgelegt werden soll, herstammt, aus dem Geist, den Begriffen, den Vorstellungs- und Darstellungsarten, die jener Zeit eigenthümlich sind." [1]

Nicht blos die dogmatische Inspirationstheorie, sondern auch die philosophisch-allegorische Erklärungsweise steht der geschichtlichen entgegen. Bei der Willkür, die alles aus allem zu machen versteht, verliert die Philosophie, wenn sie die Erklärung der Bibel bevormunden will, jede wirkliche Einsicht und widerstrebt aller echten religiösen Aufklärung. Im Interesse der letzteren wird treffend auf die Abwege hingewiesen, welche eine solche ungeschichtliche und willkürliche Erklärungsweise unter

[1] Entwurf der Vorrede zu den historisch-kritischen Abhandlungen der Jahre 1793–94. Aus Schellings Leben. I. S. 43 ff.

dem Namen der Philosophie nimmt. „Der so gepriesene philosophische Scharfsinn pflegt den gesunden Menschenverstand und die helle historische Anschauung nur gar zu oft und gerade da am meisten zu verlassen, wo gerade d i e s e nur seine sichersten Führer zur Wahrheit werden konnten.“ „Es ist eine Kleinigkeit, allen möglichen Behauptungen eine gewisse philosophische Tinctur zu geben und durch eine gewisse Philosophie selbst die größten und auffallendsten Ungereimtheiten im Reiche der Theologie zu naturalisiren; es ist leichter, gegen einen offenbaren Feind, der sich freiwillig und offenherzig aller Philosophie entschlägt, die Sache der Aufklärung zu vertheidigen, als gegen einen heimlichen Feind, der den gesunden Menschenverstand zu bestechen und in den »Schafskleidern der Philosophie« einherzugehen sucht.“ [1]

Aus seinen biblischen Studien schöpft Schelling die Themata sowohl für die philosophische Abhandlung, womit er den 26. September 1792 den Magistergrad der Philosophie erwirbt, als auch für die theologische, die er im Juli 1795 unter dem Vorsitze Storrs vertheidigt, und womit er seine akademische Bildungszeit im Tübinger Stift vollendet. Das Thema der letzteren, eine sehr wichtige Frage aus dem Urchristenthum, betraf das Verhältniß des Gnostikers Marcion zum Apostel Paulus: ob nämlich Marcion die paulinischen Briefe wirklich verfälscht habe? In seiner Abhandlung »De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore« wollte Schelling beweisen, daß jene Beschuldigung grundlos sei. Das philosophische Thema geht auf die biblische Erzählung des Sündenfalls im dritten Kapitel der Genesis: „Kritischer und philosophischer Versuch zur Erklärung des ältesten Philosophems über den Ursprung der menschlischen Uebel“. [2]

Wir wissen bereits, wie in Schellings theologischen und biblischen Studien jener historisch-kritische Gesichtspunkt sich frühzeitig geltend machte, der seine Aufmerksamkeit auf den Ursprung und die Entstehungsweise religiöser Vorstellungen lenken mußte. Er hatte gesehen, wie es in der Natur dieser Vorstellungen liegt, namentlich in ihren ersten Entwicklungsstadien unwillkürlich in die Form der Dichtung einzugehen und den Charakter des Mythus anzunehmen. Daher mußte bei seinem Ideengange dieser Begriff des Mythus und seine Erscheinung in der Religionsgeschichte ihn besonders fesseln und wissenschaftlich beschäftigen.

[1] Ebendas. S. 40. — [2] Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum. § I—VII. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 1—40.

Die biblische Erzählung vom Sündenfall war gleichsam das concrete Beispiel, an dem er zeigen wollte, was Mythus ist, wie er entsteht, was er in dem gegebenen Falle bedeutet: ein Versuch, den Begriff des Mythus auf die Bibelerklärung anzuwenden, mit dem sein Lehrer Schnurrer keineswegs einverstanden war. Die Geistesart und Sprache der ältesten Menschheit bedinge, daß allgemeine Wahrheiten sinnlich und sinnbildlich dargestellt werden, unwillkürlich und ungesucht. So entstehe der Mythus. Der biblischen Geschichte vom Sündenfall liege ein Philosophem zu Grunde, dessen Ursprung man auf ägyptische Priesterweisheit und hieroglyphische Darstellung zurückführen müsse. Mit beiden sei Moses vertraut gewesen; er habe eine ägyptische Priesterlehre in hieroglyphischer Darstellung als Vorbild vor sich gehabt, aus den hieroglyphischen Charakteren erkläre sich Baum und Schlange. Der verborgene Sinn aber des Ganzen, das eigentliche Philosophem sei die Lehre von dem Anfang und Beweggrunde aller menschlichen Uebel, womit das goldene Zeitalter verloren gehe, nämlich von der Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustande, welche selbst aus dem Streben nach Höherem entspringe, und die tiefste Wurzel dieses Strebens sei die Wißbegierde. Sie streben nach höchster Erkenntniß und sie erreichen Elend und Tod; daher der Grundgedanke des Ganzen, wie sich Schelling in der nächsten Abhandlung ausdrückt, pessimistisch gefärbt sei, es sei „die Klage eines zweifelnden Weisen“. Als er diesen Versuch schrieb, waren ihm Kants Abhandlungen über den muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte und über das radicale Böse in der Menschennatur gegenwärtig, ebenso Herders Aufsatz über den Geist der hebräischen Poesie und über die älteste Urkunde des Menschengeschlechts.

Jetzt trieb es ihn, seine Gedanken über den Mythus wissenschaftlich zu ordnen und als Theorie darzustellen; seine Untersuchung galt nicht mehr diesem oder jenem einzelnen Fall religiös-mythischer Vorstellung, sondern der Entstehung der Mythenbildung überhaupt. Um Klarheit in die Begriffsbestimmung zu bringen, müsse genau unterschieden werden zwischen Mythus, Sage und Philosophem. Im folgenden Jahr 1793 veröffentlichte Schelling im fünften Stück der paulus'schen „Memorabilien“ seinen Aufsatz „Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt“, worin gezeigt wurde, wie Mythus und Sage sich beide auf dem Wege der Ueberlieferung durch unwillkürliche Dichtung ausbilden, die Sage Thaten und Begebenheiten, geschichtliche oder erdichtete, der Mythus im engeren Sinn Lehren und

Wahrheiten zum Kern habe, daher eine Verschmelzung von Philosophem und Sage bilde, denn er gebe Wahrheit in geschichtlicher Form. Im weiteren Sinn wird auch die Sage Mythus genannt; daher werden historische und philosophische Mythen, mythische Geschichte und mythische Philosophie unterschieden und auch die Möglichkeit dargethan, wie sich beide vereinigen, historische Sagen philosophisch werden, Philosopheme sich in dieselben einkleiden können; es wird hingewiesen auf die traditionelle Herkunft, auf die poetische Entstehung mythischer Vorstellungsweisen, auf die psychologischen Triebfedern einer solchen Dichtung, die unwillkürlich hervorgehe aus einer kindlichen Geistesart, aus dem Bedürfniß, die Wahrheit sinnlich anzuschauen, aus der Unfähigkeit, sie schon abstract zu denken und darzustellen. Aus den verschiedenen Arten menschlicher Vorstellung und aus dem Ursprunge derselben wird der Inhalt sowohl der mythischen Geschichte als der mythischen Philosophie dargethan und der Gesichtspunkt erschlossen, unter dem sie betrachtet und erklärt sein wollen.

Die philosophischen Abhandlungen aus den Jahren 1794 und 1795: über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, die neue Deduction des Naturrechts, die philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, — sollen hier nur biographisch erwähnt sein; wir werden sie später, weil sie der philosophischen Entwicklung Schellings angehören und deren ersten Abschnitt ausmachen, genau verfolgen.

3. Das geistige Ergebniß.

Erwägen wir den Geistesertrag der tübinger Jahre, so sind große und fruchtbare Ergebnisse in dem zwanzigjährigen Jüngling reif geworden: er hat in der Philosophie den Standpunkt der Wissenschaftslehre so sicher und eigenmächtig ergriffen, daß er dicht neben dem Meister steht und geraden Weges das ihm eigenthümliche Ziel erreichen wird; er hat in der Theologie im Hinblick auf die biblischen Urkunden den historisch-kritischen Standpunkt gewonnen und sich denselben aus eigener Einsicht mit aller Klarheit vorgesetzt, d. h. er erhebt die geschichtliche Denkweise im Gegensatze zur abstract-philosophischen, und, was mit der geschichtlichen Denkweise genau zusammenhängt, er hat die Bedeutung des Mythus in der Religion, die der Mythologie in der Religionsphilosophie bereits so tief und gründlich erfaßt, daß diese Einsicht in ihm fortwirkt. So ist nicht zu verkennen, daß in dem

tübinger Stiftler schon die Anlagen beisammen und in Thätigkeit sind, welche in den großen Geistesarbeiten des künftigen Philosophen sich entwickeln. Die Wendung, welche er entscheiden soll und wozu er selbst in jenem späteren Rückblick sich berufen fand, ist schon vorgebildet. Er wird jene beiden Factoren, die noch aus einander liegen, die Wissenschaftslehre und die geschichtliche Denkweise, zusammenfügen und aus der Einsicht in die Entstehung der Erkenntniß sich den Weg bahnen zur Einsicht in die Entstehung, das Werden und die Entwicklung der Dinge. Es ist nichts geringeres als „der Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wissenschaft". So hat er selbst diese Wendung bezeichnet. Der Durchbruch an einem Punkt ist in einem Kopf, wie der seinige, der Durchbruch überhaupt. Was er der Religion gegenüber schon gefordert hat, wird er der Natur gegenüber nothwendig versuchen und zwar, wenn die Sache gründlich geschehen soll, *zunächst* versuchen.

Vorderhand sehen wir ihn, am Ende seiner akademischen Lehrjahre, auf gleicher Höhe mit Fichten, weniger von ihm geleitet, als von seinen Ideen erfüllt und vorwärts getrieben. Als Hölderlin Ostern 1795 von Jena, wo er Fichten gehört hatte, in seine Heimath zurückreiste und Schelling in Tübingen besuchte, konnte er den jüngeren Freund, der sich in der Philosophie nicht genug gethan hatte, mit der Versicherung trösten: „Sei nur ruhig, du bist gerade so weit als Fichte, ich habe ihn ja gehört".[1]

Zweites Capitel.

Von den akademischen Lehrjahren zur akademischen Laufbahn.

(November 1795 bis Juli 1798.)

I. Neue Lebensstellung.

1. Innere Gährung.

Diese Jahre sind im Leben Schellings die Sturm- und Drangepoche. Die Lehrjahre sind vollendet, die Wanderzeit beginnt. Was in einem bedeutenden und zukunftsvollen Menschenleben in solchen

[1] Aus Schellings Leben. I. S. 71.

Epochen zu gähren pflegt, ist in diesem Jünglinge mächtig: das Gefühl jugendfrischer, schon erprobter Geisteskraft, eine feurige Thatenlust, die große Aufgaben noch unbestimmt vor sich sieht, die Sehnsucht ins Weite, die Begierde nach anderen Weltzuständen, die das aufwärts strebende, von neuen Ideen erleuchtete Geschlecht heraufführen soll. Der Schwung der französischen Revolution hatte ihn ergriffen, die deutsche Philosophie, deren er sich in ihrer damals höchsten Form bemächtigt, hatte ihn gegen das alte System der Theologie und Philosophie in einen energisch ausgeprägten Gegensatz gebracht. Der Kantianismus gewöhnlichen Schlages erschien ihm schon alt und lebensunfähig. Er und seine Freunde sollten für „die gute Sache" wirken und werben; seine enge Heimath, „das Pfaffen- und Schreiberland", wie er sie nannte, stieß ihn ab; in der Ferne lockte ihn am meisten Paris. Wir lassen seine damalige Gemüthsstimmung selbst reden, wie er sie in einem Brief aus dem Anfange des Jahres 1796 gegen seinen Freund Hegel äußert. „Gewiß, lieber Freund, bist du indes nicht unthätig gewesen. Hast du von deinem Plane indes nichts ausgeführt? Ich wartete immer, etwas von den Resultaten deiner Untersuchungen irgendwo zu finden. Oder hast du etwas Größeres unter der Hand, das Zeit fordert, und womit du deine Freunde auch einmal überraschen willst? In der That, ich glaube von dir es *fordern* zu dürfen, daß du dich auch *öffentlich* an die gute Sache anschließest. Sie hat indes mehr Freunde und Vertheidiger bekommen, als ich in meinem letzten Briefe zu hoffen wagte. Es kommt darauf an, daß junge Männer, entschieden alles zu wagen und zu unternehmen, sich vereinigen, um von verschiedenen Seiten her dasselbe Werk zu betreiben, nicht auf einem, sondern auf verschiedenen Wegen dem Ziel entgegenzugehen, und der Sieg ist gewonnen. Es wird mir alles zu enge hier — in unserm Pfaffen- und Schreiberland. Wie froh will ich sein, wenn ich einmal freiere Lüfte athme. Erst dann ist es mir vergönnt, an Pläne ausgedehnter Thätigkeit zu denken, wenn ich sie *ausführen* kann, und auf dich, Freund, auf dich darf ich gewiß dabei rechnen?"[1] Ein Hauptobject seines Widerwillens war die orthodoxe, mit kantischen Argumenten bewaffnete Theologie. Als er ein halbes Jahr früher demselben Freunde seine theologische Abhandlung über den Marcion schickte, schilderte er in seinem Briefe dieses damals sehr verbreitete und einflußreiche Gemisch

[1] Ebendaselbst. I. S. 92 ff.

kantischer Philosophie und orthodoxer Theologie, das ihm schlimmer und verderblicher erschien, als das äußerste Gegentheil der Aufklärung. „Ignoranz, Aberglaube und Schwärmerei hatten allmählich die Maske der Moralität und, was noch weit gefährlicher ist, die Maske der Aufklärung angenommen.“ „Man wollte keine gelehrte, man wollte nur moralisch-gläubige Theologen, Philosophen, die das Unvernünftige vernünftig machen und der Geschichte spotten. Doch du sollst einst mündlich eine Charakteristik dieser Periode bekommen, ich glaube ihren Geist so gut als irgend ein anderer zu kennen. Ich bürge dir dafür, daß du erstaunen würdest. Du erhältst hier meine Disputation. Ich war genöthigt, sie schnell zu schreiben, und erwarte deswegen deine Nachsicht. Gerne hätte ich ein anderes Thema gewählt, wenn ich frei gewesen wäre und das erste Thema, das ich bearbeiten wollte, über die Hauptwaffen der älteren Orthodoxen gegen die Ketzer, und das ohne mein Verdienst die beißendste Satire gewesen wäre, mir nicht gleich anfangs privatim mißrathen worden wäre.“ [1]

2. Stellung als Hofmeister.

Nachdem er das tübinger Stift verlassen hatte, brachte Schelling die letzten Sommermonate des Jahres 1795 in dem elterlichen Hause zu Schorndorf zu, wo damals sein Vater schon seit mehreren Jahren Superintendent war. Hier hat er einigemale für den Vater gepredigt. Sein Wunsch, zu reisen und die Welt in der Fremde kennen zu lernen, ließ sich unter den gegebenen Verhältnissen nur dadurch erfüllen, daß er Hofmeister und Begleiter junger Edelleute wurde, zu deren Ausbildung Reisen im Auslande gehörten. Die Gelegenheit dazu bot sich bald. Ein solcher Hofmeister, der ihre Studien leiten und sie auf Universitäten und Reisen begleiten sollte, wurde für zwei Barone Riedesel gesucht, die damals in Stuttgart bei dem Professor der französischen Litteratur Ströhlin in Pension waren. Der Vater bewarb sich um diese Stelle für den Sohn, Ströhlin empfahl ihn, und die Vormünder willigten nicht ohne Bedenken ein. Schelling ging schon gegen Anfang des Herbstes 1795 nach Stuttgart, um sich vorzustellen und mit den persönlichen Verhältnissen vertraut zu machen; er wurde im November Hofmeister der beiden jungen Edelleute. Es war bei dem Antritt der Stelle eine Reise nach Frankreich und England, wie es scheint, in sicherste Aussicht gestellt, indessen wurde aus der Sache

[1] Ebendas. I. S. 78 ff. Der Brief ist vom 21. Juli 1795.

nichts, denn seine Zöglinge sollten Frankreich erst betreten, nachdem das Königthum wiederhergestellt und der Friede mit England geschlossen sei. So blieben gerade die schönsten von Schelling gehegten Hoffnungen unerfüllt. Statt der Reise nach Paris, von der er geträumt hatte, sollte er zunächst die beiden Riedesel nach Leipzig auf die Universität und dann weiter auf einer Rundreise an den deutschen Höfen begleiten. Vorher aber wollten ihn die Vormünder noch persönlich kennen lernen und seine Gesinnungen prüfen. Diese Vormünder waren der Geheimrath von Gatzert in Darmstadt, der zugleich die vormundschaftlichen Geschäfte führte, und der Erbmarschall von Riedesel auf Lauterbach in Oberhessen. Man hatte sich schon sorgfältig erkundigt, ob er Demokrat, Aufklärer u. s. f. sei. Und Schelling durfte wohl zweifeln, ob man ihn in diesem Punkte sicher befinden werde. Für alle Fälle aber war er froh, wenigstens aus Württemberg herauszukommen, und entschlossen, selbst wenn das Verhältniß sich lösen sollte, zunächst nicht in die Heimath zurückzukehren, sondern auf eigene Rechnung sich einen Platz im Auslande zu suchen. Er dachte an Hamburg.[1]

3. Die Reise nach Leipzig.

Endlich zu Anfang des Frühjahrs (den 29. März 1796) wurde die Reise angetreten, man blieb fast vier Wochen unterwegs und kam erst Ende April nach Leipzig. Eine Reise von Stuttgart nach Leipzig in der damaligen Zeit und für jemand, der zum ersten mal die Fremde sah, bot eine Menge denkwürdiger Erlebnisse, die Schelling ausführlich in einem Tagebuch nach Hause berichtet hat. Der Weg ging über Ludwigsburg, Heilbronn, Heidelberg, Mannheim, Darmstadt, Gotha, Weimar, Jena. In Heilbronn wird die Familie Degenfeld besucht, bei welcher Gelegenheit die Gräfin unserem Schelling ihre schweren Bedenken anvertraut über die gefährliche Verbindung bürgerlicher Hofmeister und adliger Zöglinge, denn diese Art Hofmeister stehe im geheimen Bunde mit der französischen Propaganda, um die adlige Jugend demokratisch zu machen. Entzückt beschreibt er Heidelbergs Lage und Schloß und schildert ergötzlich einen kleinen Professorenkreis, in den er gerathen. Mannheim, jetzt das Hauptquartier Wurmsers, kurz vorher das des Pichegru, trägt noch alle Spuren der Verheerung des Krieges, den das deutsche Reich, seinem Untergang nahe, mit der französischen Republik führt; von der Rheinbrücke aus sieht er die prächtigen Jagd-

[1] Ebendas. I. S. 92.

schiffe der Kurfürsten von Mainz und Trier, ein Bild aus dem mittelalterlichen Deutschland, dessen Tage gezählt sind! Wo er eine Gelegenheit findet, von Pfaffen und österreichischen Soldaten zu reden, kann er seinen Widerwillen nicht stark genug äußern. In Heilbronn sieht er eine Menge österreichischer Officiere, „lauter rohe, unausstehliche Menschen, die mit einigen preußischen Officieren einen sehr starken Contrast machten. Brandwein und S. Majestät der Kaiser waren der einzige Gegenstand ihrer Gespräche, so wie es weiter ging, waren sie verloren. Noch sah ich da einen Kanonikus von Schell, die verworfenste Creatur, die man sehen kann, zwergartig, mit einem Höcker, eingebogenen Beinen, ein Gesicht, wo auch der letzte menschliche Zug verwischt war, das leibhafteste Bild der Erbärmlichkeit. Ich hätte gewünscht, ihn copieren zu können. Er hätte meine Aufmerksamkeit nicht auf sich gezogen, wenn er nicht auf dem Extrem der Menschheit stände. Dieser Mensch saß den ganzen Tag am Spieltisch, verspielte ein Goldstück ums andere, und solche Auswürflinge füttert die deutsche Nation mit Pfründen und Kanonikaten zu Tode.“ [1] In Darmstadt erwartete den jungen Hofmeister die erste Prüfung von seiten des Geheimraths von Gatzert. Schelling hatte sich auf einen aufgeblasenen Emporkömmling gefaßt gemacht, so schilderte ihn der Ruf; er fand zu seiner angenehmen Ueberraschung einen hochgebildeten Mann, der den ehemaligen Göttinger Professor nicht verleugnete, einen begeisterten Verehrer der Alten, voll der vernünftigsten Ansichten über Erziehung und ganz der Meinung, daß die Leitung junger Edelleute nicht eingewurzelte Vorurteile zu nähren, sondern echte und humane Geistesbildung zu befördern habe. In völligem Einverständniß entwarfen beide den akademischen Studienplan, wornach die allgemeinen Wissenschaften, Philosophie, Geschichte u. s. f. die Grundlage bilden sollten. So war Schellings hofmeisterliche Stellung fürs Erste befestigt. Auch der freiherrliche Erbmarschall in Lauterbach fand Gefallen an ihm und versprach, wenn er seine Pflicht erfülle, alles für ihn thun zu wollen, was Menschen möglich sei. [2]

Unter den Orten, welche die weitere Reise berührte, waren die letzten vor dem Ziel für Schelling die interessantesten: Weimar und Jena, damals vor allen anderen die beiden Musenstädte Deutschlands. „Das weltberühmte Jena“, schreibt er in sein Tagebuch, „ist ein kleines,

---

[1] Ebendaselbst. I. S. 95 ff. — [2] Ebendaselbst. I. S. 115.

zum Theil häßlich gebautes Städtchen, wo man nichts als Studenten, Professoren und Philister sieht." Hier lernte er Schütz und Griesbach kennen, welchen letzteren er seinem tübinger Lehrer Schnurrer auffallend ähnlich fand; Paulus hatte er schon in Weimar gesehen, Fichte war abwesend in Halle, und Schelling hatte nicht Zeit genug um auf ihn zu warten. Aber die interessanteste Bekanntschaft, die er machte und deren persönlichen, ihm damals unheimlich imposanten Eindruck er sehr lebendig schildert, war sein großer Landsmann Schiller. „Ich habe Schiller gesehen und viel mit ihm gesprochen. Aber lange könnte ichs bei ihm nicht aushalten. Es ist erstaunend, wie dieser berühmte Schriftsteller im Sprechen so furchtsam sein kann. Er ist blöde und schlägt die Augen unter, was soll da ein anderer neben ihm? Seine Furchtsamkeit macht den, mit dem er spricht, noch furchtsamer. Derselbe Mann, der, wenn er schreibt, mit der Sprache despotisch schaltet und waltet, ist, indem er spricht, oft um das geringste Wort verlegen und muß zu einem französischen seine Zuflucht nehmen, wenn das deutsche ausbleibt. Schlägt er die Augen auf, so ist etwas Durchdringendes, Vernichtendes in seinem Blick, das ich noch bei niemand sonst bemerkt habe. Ich weiß nicht, ob das nur bei der ersten Zusammenkunft der Fall ist. Wäre dies nicht, so ist mir ein Blatt von Schiller, dem Schriftsteller, lieber, als eine stundenlange Unterredung mit Schiller, dem mündlichen Belehrer. Schiller kann nichts Uninteressantes sagen, aber was er sagt, scheint ihn Anstrengung zu kosten. Man scheut sich, ihn in diesen Zustand zu versetzen. Man wird nicht froh in seinem Umgang." [1]

II. Die leipziger Jahre.

1. Erlebnisse, Studien, Arbeiten.

Sein Aufenthalt in Leipzig, mit dem seine Hofmeisterstellung zu Ende ging, dauerte bis in den August 1798. Von äußeren Lebensereignissen aus jener Zeit ist wenig zu berichten: ein gemeinschaftlicher Ausflug während der letzten Juniwoche 1796 nach Wörlitz und Dessau, eine Reise mit seinen Zöglingen im Mai des nächsten Jahres nach Potsdam und Berlin, und im Mai 1798 ein kurzer Aufenthalt in Jena, wobei er Goethes persönliche Bekanntschaft machte und zu seiner Berufung nach Jena, von der schon früher die Rede gewesen war und die bald darauf erfolgte, einige vorbereitende Schritte that.

[1] Ebendaselbst. I. S. 113.

Für seine innere Entwicklung sind die leipziger Jahre von einer großen Bedeutung: in diese Zeit fällt der Wendepunkt, womit Schelling den Fortschritt von der Wissenschaftslehre (genauer gesagt innerhalb der Wissenschaftslehre) zur Naturphilosophie und so den Anfang seiner eigenthümlichen Laufbahn macht. Es sind drei Schriften, welche den Fortgang darthun und an dieser Stelle ebenfalls nur biographisch erwähnt werden: „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur", später unter dem Titel „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre", dann der erste Theil der „Ideen zur Philosophie der Natur" und die Schrift „Von der Weltseele". Die „Uebersicht" schrieb Schelling Ende 1796 und Anfang 1797 und veröffentlichte die Arbeit in dem fichte-niethammerschen Journal: sie erregte Fichtes Interesse in hohem Maß und machte, daß dieser Schellings Berufung nach Jena eifrig wünschte und betrieb. Die „Ideen" erschienen Ostern 1797, die Schrift „Von der Weltseele" ein Jahr später. Der innere Zusammenhang dieser Untersuchungen wird später nachgewiesen werden. Um ihre Bedeutung mit einem Worte zu charakterisiren: es war die Erweiterung der Wissenschaftslehre zur speculativen Naturlehre, die erste That des Durchbruchs, womit das Motiv gegeben war, welches Goethes Aufmerksamkeit auf Schelling lenkte und seine Theilnahme für ihn gewann.

Mit der philosophischen Richtung dieser Arbeiten hängen seine leipziger Studien genau zusammen. Er treibt Mathematik, Physik und mit vorzüglichem Interesse Medicin, von der er die größten Erwartungen hegt. „Wenn er sich der Medicin widmet", schrieb er seinen Eltern in Rücksicht auf seinen Bruder Karl, „so ist er in sechs bis sieben Jahren ein gemachter Mensch. Diese Wissenschaft hat in kurzer Zeit große Fortschritte gemacht und wird, bis er anfängt zu studiren, so einfach sein, daß er in wenigen Jahren Meister davon sein kann. Wie glücklich schätze ich mich, diese Wissenschaft noch jetzt studiren zu dürfen, so wie ich sie auch wirklich zu studiren angefangen habe."[1] Unter den leipziger Professoren, die er kennen lernte, fühlte er sich von Hindenburg am meisten angezogen; er hörte dessen Vorlesungen über Mathematik und Physik und besuchte gern sein Haus und die Gesellschaften, welche die geistvolle Hausfrau belebte. Von Hindenburg selbst sagt er in einem seiner Briefe: er ist „einfach wie ein Erfinder".[2]

---

[1] Ebendas. I. S. 206. Der Brief ist vom 4. Sept. 1797. — [2] Ebendas. I. S. 112, 119.

2. Lebenspläne. Berufung nach Jena.

Bei solchen Arbeiten und Plänen, die sein Interesse ganz fesselten und ein der Wissenschaft völlig gewidmetes Leben verlangten, mußte Schelling bald empfinden, daß eine abhängige und zeitraubende Hofmeisterstelle, auch unter den anständigsten und freundlichsten Verhältnissen, unmöglich sein Platz auf längere Dauer sein konnte, um so weniger, als auch die äußeren Vortheile keineswegs der Art waren, daß sie einen längeren Zeitverlust hätten aufwiegen können; ja sie deckten kaum seine Lebensbedürfnisse, und bei einer Krankheit, die er in Leipzig durchzumachen hatte, fürchtete er, selbst die Kosten zu tragen. Unwiderstehlich lockte ihn die wissenschaftliche Laufbahn. Die Vorstellung, in einer Hofmeisterstelle zu altern, fiel ihm unerträglich; auch das Bischen weltmännische Bildung, das bei dieser Gelegenheit durch Gesellschaft und Reisen etwa zu erreichen war, bot ihm keine Entschädigung. „Sie haben mich einmal", schrieb er im September 1797 seinen Eltern, „zum Gelehrten erzogen und müssen jetzt nicht wollen, daß ich auch noch den Weltmann daneben spiele. Eins oder das andere g a n z. Ein alter Hofmeister, der über dem Hofmeisterleben alt geworden, taugt zu nichts mehr. Für die goldene Mittelmäßigkeit ist er verdorben, für die höhere Sphäre zu kurz. Es giebt für mich kein Glück, als in dem Stande, den ich einmal gewählt habe. Ich will nichts und verlange nichts, als studiren zu dürfen. Wollen Sie, daß ich aufs Vaterland Verzicht thue, so bin ich sogleich bereit dazu; wer den Grad von Aufklärung und litterarischer Thätigkeit in anderen Gegenden, z. B. Sachsen, kennen gelernt hat, hat wirklich kein großes Verlangen nach Württemberg. Aber I h r e t w e g e n und der Geschwister wegen will ich dahin. Zur Theologie tauge ich nicht, weil ich indes um nichts orthodoxer geworden bin."[1]

Eine wissenschaftliche und völlig unabhängige Muße für die nächsten Jahre würde ihm vielleicht das Liebste und zur Ausreifung seiner Ideen auch wahrscheinlich das Zweckmäßigste gewesen sein. Aber dazu mochten die erforderlichen Mittel fehlen, und so richteten sich seine Wünsche und Lebenspläne sogleich auf die akademische Laufbahn und ein philosophisches Lehramt, für welches er sich nicht erst habilitiren, sondern unmittelbar berufen sein wollte. Natürlich wünschten die Eltern nichts lebhafter, als den Sohn in ihrer Nähe in Tübingen zu

[1] Ebendas. I. S. 207, 208.

sehen, aber er wollte nicht als Repetent, sondern nur als Professor dorthin zurückkehren. Die Möglichkeit einer Berufung eröffnete sich, da Bök Prälat wurde und Abel aufhörte, Metaphysik zu lesen. Schelling selbst that keinen förmlichen Bewerbungsschritt, sondern ließ den Vater gewähren, der in Tübingen durch Briefe an Schnurrer, in Stuttgart durch ein Schreiben an den Minister Spittler die Berufung des Sohnes betrieb. Diesen lockte die Nähe des elterlichen Hauses und auch wohl der Ehrgeiz, an die Universität als Professor zu kommen, welche er vor weniger Zeit als Kandidat verlassen hatte. Im Uebrigen stand sein Sinn nicht nach Württemberg. Die Sache, welche eine Zeit lang schwebte, schlug fehl, Spittler begünstigte einen anderen, und sowohl in Tübingen als auch in Stuttgart scheint die Stimmung gegen ihn gewesen zu sein, bei einigen aus persönlicher Abneigung, bei anderen aus theologischen Bedenken. Schelling selbst hatte von vornherein die richtige Witterung und rechnete nie auf einen günstigen Erfolg der väterlichen Bewerbungen.

Während die letzteren ihren Gang gingen, zeigte sich ihm von fern eine andere Aussicht. Schon im November 1797 hatte er gehört, daß man geneigt sei, ihn nach Jena zu berufen; Fichte wirkte dafür, und in Weimar hatte sich wohl der Minister Voigt auch für ihn ausgesprochen. Dann verstummte die Sache wieder; es hieß, die anderen Höfe machten Schwierigkeiten. Indessen hatte sich Goethe für Schellings erste naturphilosophische Schrift interessirt und im Mai 1798 ihn persönlich kennen gelernt. Unter seiner Förderung kam die Berufung zu Stande, und den 5. Juli 1798 schickte ihm Goethe sein Anstellungsdecret, begleitet mit einigen freundlichen Worten.[1] Freilich war die Anstellung nicht, wie sie Schelling gewünscht und der Vater sie in einem Briefe an Schnurrer dargestellt hatte. Er kam als außerordentlicher Professor nach Jena, vorläufig unbesoldet, ein Gehalt wurde für die Zukunft in Aussicht gestellt.

Seine bisherige Stellung löste sich auf das beste, sie mag ihm bisweilen drückend gewesen sein, aber, so viel man sieht, ist sie ihm nie durch seine Zöglinge oder deren Vormünder verleidet worden. Die Kosten seiner Krankheit wurden ohne Widerrede bezahlt; auch sein Wunsch, mit den beiden jungen Edelleuten nach Göttingen zu gehen, wurde bereitwillig gewährt; und als er auf Grund der Berufung nach

---

[1] Ebendas. I. S. 236—237.

Jena um seine Entlassung bat, wurde ihm dieselbe von beiden Vormündern mit allem Bedauern und unter ehrenvollen Ausdrücken ertheilt.[1]

So hatte Schelling seine Hofmeisterzeit, dieses gewöhnliche Uebergangsstadium von den akademischen Lehrjahren zu der akademischen Laufbahn, das bei Kant sich durch neun Jahre erstreckt, in weniger als drei Jahren zurückgelegt. Noch nicht vierundzwanzig alt, betritt er als Professor den akademischen Lehrstuhl an der geistig bewegtesten, für seine Ideen empfänglichsten Universität des damaligen Deutschlands. Die Systeme dreier in der Entwicklung der deutschen und insbesondere nachkantischen Philosophie epochemachender Denker sind in Jena herangereift: der Philosophen Fichte, Schelling und Hegel. Was Schellings weltkundige Bedeutung in der Geschichte der Philosophie und die Früchte seiner Arbeitskraft betrifft, so ist diese nächste jenasche Periode, im Wendepunkte der beiden Jahrhunderte, in seinem Leben entschieden die wichtigste und die reichste.

Drittes Capitel.

Von Leipzig nach Jena. Die Zeit in Jena.

(Oct. 1798 bis Mai 1803.)

I. Aufenthalt in Dresden. Die Romantiker.

Mit dem Antritt der akademischen Laufbahn kommt man gleichsam zum zweiten mal auf Universität, und jener glückliche, von allem Druck freie, zukunftsvolle Moment, der auf dem Uebergange vom Schüler zum Studenten erlebt wird, kehrt in erhöhtem Grade wieder auf dem Uebergange vom Hofmeister zum akademischen Lehrer. Diese kurze Zwischenzeit hat Schelling in vollen Zügen genossen. Er war in der zweiten Hälfte des August von Leipzig abgereist, und da er erst Anfang October in Jena eintreffen wollte, so ging er nach Dresden und erlebte hier eine Reihe unvergeßlicher Tage, hingegeben in der empfänglichsten Stimmung dem Genuß herrlicher Kunstschätze und einer

[1] Die Entlassungsschreiben von Gatzert und Riedesel sind vom 16. und 28. Juli 1798.

angenehmen Natur. Und was diesen fast sechswöchentlichen Aufenthalt in Dresden in Schellings Leben besonders denkwürdig machte und jenen genußreichen Tagen den höchsten Reiz gab, war die Gemeinschaft mit neuen, bedeutenden und anregenden Menschen, die hier nicht zufällig zusammengetroffen waren und Schelling wie einen der Ihrigen empfingen.

Die sogenannte romantische Dichterschule Deutschlands war eben in ihrer Entstehung begriffen, in den Anfängen ihres eigenen litterarischen Daseins. Die Gebrüder Schlegel hatten sich im „Athenäum" eine besondere Zeitschrift gegründet, deren erstes Stück Ostern 1798 erschienen war. Seit dem Frühjahr 1796 lebte der ältere Schlegel, gleichsam von Schiller gerufen, in Jena, ein willkommener Mitarbeiter der Horen, ungemein und in hervorragender Weise an der allgemeinen jenaschen Litteraturzeitung als Kritiker thätig, außerdem beschäftigt mit einer Menge ästhetischer Arbeiten, unter denen die wichtigste seine berühmte damals beginnende Shakespeare-Uebersetzung war. Friedrich Schlegel war dem Bruder im August 1796 nach Jena gefolgt, Hardenberg, damals in Weißenfels und seit Jahren mit Friedrich Schlegel vertraut befreundet, kam in jener Zeit oft nach Jena herüber, um seine leidende Braut und den Freund zu besuchen. So schloß sich hier der erste kleine Kreis einer geistigen Verbindung, welche verwandte Elemente anzog, sich erweiterte und bald eine litterarisch bedeutsame Genossenschaft wurde. In der Bewunderung fichtescher Philosophie und goethescher Dichtung stimmten die Freunde zusammen. Friedrich Schlegel nannte die französische Revolution, den Wilhelm Meister und die Wissenschaftslehre die größten Tendenzen des Jahrhunderts, aber eine neidische Abneigung stachelte ihn gegen Schiller, und durch eine anmaßende, übelwollende und mehr als unbillige Beurtheilung des Musenalmanachs von 1796 verdarb er sich die Stellung in Jena und seinem Bruder das gute Einvernehmen mit Schiller. Andere störende Einflüsse traten dazu. Das Verhältniß zu den Horen, die selbst schon dem Ende nahe waren, löste sich, auch das zu der Litteraturzeitung fing an sich zu lockern; in dem schlegelschen Kreise regte sich das Bedürfniß nach einer eigenen Zeitschrift, die dann im Athenäum zu Stande kam. Friedrich Schlegel ging im Anfang des Sommers 1797 nach Berlin und trat hier in neue für die beginnende Dichterschule wichtige Beziehungen; er lernte Tieck kennen, schloß mit Schleichermacher eine innige Freundschaft und fand in Dorothea Veit, der Tochter Mendels-

sohns, eine Frau, die ihn anbetete und bereit war, das Ideal der poetischen Liebe mit ihm zu verwirklichen.

So entstanden in Jena und Berlin die beiden ersten Sammelpunkte der neuromantischen Richtung, verknüpft zunächst in der Person Friedrich Schlegels. Jeder der beiden Kreise fand in einer genialen Frau sein weibliches Centrum, der berliner in Rahel Levin, der jenasche in Karoline Schlegel. Diese Frauen hatten, jede in ihrer Weise, das volle Vermögen, goethesche Poesie und fichtesches Philosophiren nicht bloß zu verstehen, sondern nachzuleben und in dem productiven Geiste der beiden einander so unähnlichen Erscheinungen das Gleichartige zu empfinden. Hier lag, weiblich vorempfunden, eine Synthese, die wissenschaftlich gesucht und gestaltet werden sollte durch einen Kopf, der sich berufen fühlte, die Wissenschaftslehre mit einer der goetheschen Betrachtungsweise congenialen Weltanschauung zu sättigen und aus dem schaffenden Ich die schaffende Natur zu lösen. Dieser Kopf war Schelling. Und diesen seinen Beruf, in dem Reiche der Philosophie der Erbe Fichtes und Goethes zu werden, hat niemand größer gesehen als Karoline Schlegel, die erst seine Freundin, dann seine Frau wurde und in dem thatenvollsten und geistig fruchtbarsten Jahrzehnt seines Lebens in Wahrheit seine Muse gewesen ist.

Die erste Begegnung beider geschah im August 1798 in Dresden. Hier lebte schon seit dem Mai Karoline mit ihrer Tochter Auguste Böhmer, damals einem Mädchen von dreizehn Jahren[1], Schlegel kam mit seinem Bruder von Berlin, Hardenberg besuchte Dresden von Freiberg aus, wo er Geologie unter Werner studirte, und Gries, der dem hamburger Kontor untreu geworden und in Jena umsonst gesucht hatte, sich mit der Rechtswissenschaft zu befreunden, war seit einigen Monaten in Dresden, gleichsam in seinem ersten poetischen Semester, mit den Anfängen der Tasso-Uebersetzung beschäftigt. Zuletzt kam durchreisend auch noch Fichte. Es fehlte nur noch Tieck, und der große Rath der Romantiker war beisammen[2] Alle Vormittage trafen sich Schelling, die beiden Schlegel und Gries in der Gemäldegalerie. Den letzten Abend verlebte Schelling mit Fichten und Gries. Mit diesem reiste er gemeinschaftlich über Freiberg und Altenburg nach Jena, wo

[1] Nicht sechszehn, wie es in Schellings Leben I. S. 245 heißt. — [2] Der ältere Schlegel ist den 8. September 1767 geboren, Fr. Schlegel den 18. März 1772, Hardenberg den 2. Mai 1772, Tieck den 31. Mai 1773, Gries war einige Wochen jünger als Schelling.

er den 5. October ankam. Während des Dresdener Aufenthaltes findet er nur einmal Zeit, an die Eltern zu schreiben. „Ich sage Ihnen nur mit wenig Worten, daß ich hier glücklicher, als ich es in langer Zeit nicht mehr gewohnt war, gelebt habe. Die hier angehäuften Schätze der Kunst und der Wissenschaft, die Reize einer außerordentlich mannichfaltigen Natur, herrlicher Umgang mit braven und frohen Menschen, dies alles hat mich keinen Augenblick verdrießlich werden lassen als jetzt, da leider die Stunde des Abschieds bald schlagen wird."[1]

Gries hat in seinen Aufzeichnungen den Eindruck, den Schelling damals auf ihn machte, geschildert. „Schelling ist einer von den wenigen Menschen, deren persönlicher Umgang den vortheilhaften Eindruck ihrer Schriften noch erhöht. Er stand eben im vierundzwanzigsten Jahre; sein Aeußeres ist, ohne schön zu sein, kraftvoll und energisch, wie sein Geist. Die Großheit seiner Ideen entzückte mich oft, ich fühlte mich selbst durch ihn erhoben, in unseren politischen Ideen trafen wir meist zusammen. Der Schwung seines Geistes ist höchst poetisch, wenn er gleich nicht das ist, was man einen Dichter nennt."[2]

II. Die jenasche Zeit.

1. Allgemeine Charakteristik.

Schellings jenasche Periode umfaßt neun Semester, und da er während des Sommers 1800 beurlaubt war, so hat seine Lehrthätigkeit in Jena vier Jahre gedauert. Gleich in das erste Semester fällt der Fichtesche Atheismusstreit, dessen Verlauf und Ausgang wir früher erzählt haben.[3] Als Fichte im Sommer 1799 Jena verließ, soll er, wie Gries berichtet, bedauert haben, daß er nicht weiter mit Schelling gemeinschaftlich arbeiten könne; er sei systematischer, der andere genialer.[4] Indessen scheinen sie persönlich wenig mit einander verkehrt zu haben.[5] Im Januar 1801 kam Hegel von Frankfurt, um sich hier neben dem an Jahren jüngeren, an Werken älteren Freund als Docent zu habilitiren.

---

[1] Aus Schellings Leben. I. S. 240. Der Brief ist vom 20. September, die Abreise von Dresden den 1. Oktober. — [2] Aus dem Leben von Johann Diederich Gries. Nach seinen eigenen und den Briefen seiner Zeitgenossen. Als Handschrift gedruckt. (1855.) S. 28. — [3] S. Band VI dieses Werkes. 3. Aufl. Cap. IV. S. 5. — [4] Aus dem Leben von Johann Diederich Gries. S. 33. — [5] Was ich erlebte. Von H. Steffens. IV. Band. S. 123.

Der Zeitpunkt, in welchem Schelling sein Lehramt in Jena antrat, ist durch große Dinge bezeichnet: das geistige Leben Deutschlands, in Weimar und Jena am mächstigsten concentrirt, war in der vollsten Entfaltung, das politische Dasein (nach dem Frieden von Campo Formio) schon in der Auflösung begriffen; die classische Poesie war auf ihrer Höhe, die romantische begann; die goethesche Dichtung stand bei dem wiederaufgelebten und durch den Prolog zur divina commedia erhobenen Faust, die schillersche beim Wallenstein. Bonaparte hatte mit dem italienischen Feldzuge seinen ersten gewaltigen Siegeslauf vollendet und den Krieg, der England treffen sollte, nach Aegypten getragen.

Während der jenaschen Jahre begründet Schelling sein System; es schreitet mit den Vorlesungen vorwärts und entwickelt sich durch dieselben. Die Aufgaben, die sich aus seinem Ideengange ergeben, sucht er auf dem Katheder zu lösen und gestaltet, was er mündlich lehrt, zum Buch. Aehnlich verhielt es sich bei Fichte. Diese Entstehungsart übt auf die Ausbildung der Lehre einen charakteristischen, günstigen sowohl als ungünstigen Einfluß. Der mündliche Lehrvortrag steht unter dem Zwange der Stunde, er muß fertig sein, auch wenn es die Ideen nicht sind; daher kann er den Gang der letzteren wohl beleben, treiben, beschleunigen, aber selten ausreifen und vollenden. Dieser Charakter der Eilfertigkeit, die nirgends mehr als in der Philosophie Unfertigkeit ist, theilt sich den Schriften mit, wenn sie die Lehrvorträge unmittelbar abbilden, sie kommen nicht zu der inneren Festigkeit, zu der sicheren und geistig ausgetragenen Reife, die den dauernden Werth des schriftlichen Worts ausmacht. Man merkt, daß sie eben erst aus dem Ei geschlüpft sind und noch die Eierschalen des Katheders mit sich führen. Nicht blos die eilige Geburt, auch die unfertige macht sich fühlbar, denn es bleibt etwas Embryonisches in ihnen zurück. Dieses unbehagliche Gefühl des Unreifen drängt sich nach dem Werke dem Philosophen selbst auf. Jetzt ist er bemüht, in einer neuen Bearbeitung die Sache besser zu machen, und da diese Wandlungen alle vor dem Auge der Welt geschehen, da seine Werkstätte nicht hinter dem Riegel, sondern gleichsam unter freiem Himmel liegt, so sieht man eine Lehre vor sich mit unfesten, schwankenden, ja selbst widerstreitenden Zügen. Diesen Charakter des Unfertigen trägt keines der kantischen Werke, einige haben Spuren des Alters, keines die der Unreife, denn sie sind alle unabhängig vom Katheder und vom Drange des Augenblicks entstanden. Anders und schlimmer schon steht

es bei Fichte, auch die Wissenschaftslehre hat sich immer von neuem gehäutet, und sie ist in keiner ihrer Gestalten in allen Gliedern reif geworden. Am schlimmsten aber verhält es sich in diesem Punkte mit Schelling, und gerade was die Hauptsache betrifft. Ihm war in der Naturphilosophie ein Werk zugefallen, dessen Ausreifung, ich meine nur die relative, die längste Zeit bedurfte, und das in der kürzesten Zeit auszuführen er unternahm. Sein Lehramt stellte die Forderung, er selbst hatte die Zuversicht. So ging er mit großen und richtigen Grundgedanken, mit einer schnellen und geringen Ausrüstung im Positiven, im Vertrauen auf seine geniale Geisteskraft und deren Blick tapfer an das unermeßliche Werk. Da er ein Ganzes geben wollte, dessen bis in die einzelnen Theile hinein gleichmäßig entwickelte Ausführung ein Ding der Unmöglichkeit war, so mußte er auf weite und umfassende Formeln bedacht sein, um zu erschöpfen, ohne auszuführen. Er setzte an die Stelle der wissenschaftlich entwickelten und das Object wirklich auflösenden Vorstellung das Schema, das unbestimmte, schwankende, wandelbare, und gab das Ganze der Naturphilosophie, indem er es zum großen Theil schematisirte. Nichts ist werthvoller als die Formel, die sich entwickelter Gedankenreihe bemächtigt, nichts unfruchtbarer und öder als die Formel statt der Entwicklung. In diesen Uebelstand mußte die Naturphilosophie gerathen, deren Formelwesen und Schematismus sich vielfach aus der hastigen und unreifen Ausbildung des Systems nicht rechtfertigt, aber erklärt. Es sind jene Eierschalen, die es mit auf die Welt brachte und aus denen es nie herauskam.

Was Schelling wirklich in seiner Gewalt hatte, das vermochte er aus dem Tiefsten heraus zu gestalten und mit einer bewunderungswürdigen Klarheit bis zu künstlerischer Vollkommenheit darzustellen. In solchen Werken bleibt er als Denker und Schriftsteller ein Meister von dauernder Geltung. Daß er darstellen mußte, was er mit allem Genie unmöglich in seiner vollen Gewalt haben konnte, daß er es m u ß t e unter dem Antriebe des Zeitalters, das mit der gespanntesten Erwartung auf ihn sah, unter den täglich erneuten Forderungen des Katheders, unter der Macht einer großen und unvermeidlichen Aufgabe, die er ergriffen hatte, die ihn mit Zuversicht erfüllte: darin erkenne ich ebenso viel Tragisches, als ich Schicksal darin finde. Kant wurde bei der Spätreife seines Werks bange um dessen Vollendung; Schelling mochte bei der Frühreife des seinigen zuletzt ähnliche Empfindungen

haben, nicht weil ihm die Jahre, sondern weil dem Werke selbst die innere Kraft der Ausreifung fehlte. Die Kühnheit der Jugend und das feurige Selbstvertrauen ließen nach, und mir scheint, daß ein Widerwille gegen alles Veröffentlichen und Druckenlassen, ein Mißtrauen gegen das eigene gedruckte Wort mit unter den verborgenen Beweggründen war, die ihn noch im jugendlichen Mannesalter litterarisch stumm machten.

Es giebt auch in der Wissenschaft Aufgaben, die man nicht willkürlich ergreift, sondern die einem der Geist zuruft, die ergriffen werden müssen, die unter allen nur der Berufene auf sich nimmt, und doch ist der vollen lösenden That weder er noch seine Zeit gewachsen. Auch in der Wissenschaft ist dieser Fall tragisch. Er war Schellings Schicksal, und man kann in seinem Leben sehr wohl die Zeiten unterscheiden, wo er wie ein Prophet an sein Werk ging und später, einem Hamlet vergleichbar, das Wort, in welchem die That lag, zurückhielt. Die innersten Beweggründe erwogen, so war beides in ihm echt, und darum ist keines von beiden zu schelten. Aber es könnte sein, daß die Miene, die er annahm, nicht immer mit den wahren Beweggründen übereinstimmte, und darin freilich müßten wir etwas Unechtes erkennen, das schlimmer zu beurtheilen wäre.

2. Aufgaben und Arbeiten. Vorlesungen und Schriften.

Die jenaschen Jahre sind die prophetischen und productiven. Er kam als ein Schüler und Fortbildner der Wissenschaftslehre und wurde hier der Meister eines eigenen Systems. Auf welchem Wege und durch welche Arbeiten er dazu fortschritt, läßt sich erzählen, ohne daß wir jetzt in die Sache näher eingehen. So lange ihm die Wissenschaftslehre als das ganze System der Philosophie und die Naturphilosophie nur als ein Theil oder eine Provinz derselben galt, blieb er auf dem Gebiet, welches Fichte beherrschte. Sobald er eingesehen, daß die Naturphilosophie nicht blos eine Lücke innerhalb der Wissenschaftslehre ausfülle, sondern dieser gegenüber ein relativ selbständiger und ergänzender Theil der Philosophie sei, ließ sich das gesammte System weder blos auf dem Grunde der Naturphilosophie noch blos auf dem der Wissenschaftslehre erbauen, sondern bedurfte eines tiefer und umfassender angelegten Princips, das kein anderes sein konnte, als welches schon Fichte in dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797) für die Wurzel des Selbstbewußtseins und des Wissens erklärt hatte: nämlich die absolute Einheit oder Identität des Subjectiven

und Objectiven.[1] Die Philosophie als Ganzes wird Identitätslehre, ihre beiden Haupttheile werden Naturphilosophie und Wissenschaftslehre oder transscendentaler Idealismus.

Hieraus ergeben sich drei Aufgaben, die den Fortgang Schellings bestimmen und seine Epoche entscheiden. Zuerst mußte die Naturphilosophie, die er in den „Ideen" und der „Weltseele" erst versuchsweise angegriffen hatte, lehrbar d. h. systematisch gemacht werden, dann mußte er als den zweiten Haupttheil der Philosophie die Wissenschaftslehre in seiner Weise entwickeln, endlich das ganze System aus dem Princip der Identität herleiten und darstellen.

Diese Aufgaben sind zugleich didaktisch und litterarisch, sie beschäftigen ihn als akademischen Lehrer und philosophischen Schriftsteller. Gleich in den ersten Semestern liest er über Naturphilosophie und transscendentalen Idealismus. Während er die erste Vorlesung hält, schreibt er im Winter von 1798/99 den „ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie". Er lebt von der Hand in den Mund. Die Schrift wird bogenweise ausgegeben und an die Zuhörer verteilt. (Aehnlich hatte es Fichte mit seiner ersten systematischen Schrift über die „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" gehalten.) Unmittelbar darauf schreibt er die „Einleitung zum Entwurf", die Einleitung ist später und reifer als das Werk, zu dem sie gehört; beide Schriften erscheinen 1799, die letzte dient seinen Vorlesungen im Sommer dieses Jahres zum Leitfaden. In einer besonderen Abhandlung „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes" (1800) faßt er, soweit er es vermag, die Summe der Naturphilosophie zusammen. Gleichzeitig arbeitet er an seinem „System des transscendentalen Idealismus" und vollendet das Werk im März 1800, eine seiner gelungensten Schriften, abgerundet und entwickelt, im günstigen Unterschiede von den naturphilosophischen Entwürfen und Skizzen. Hier hatte ihm Fichte vorgearbeitet. Das höchste Ergebniß dieser Schrift enthält die Grundzüge einer neuen Aesthetik: die Identitätsphilosophie gipfelt in der Kunstphilosophie, die jetzt auch in dem Kreise seiner Vorlesungen erscheint.

Die Darstellung des gesammten Systems versucht Schelling auf dreifache Art: systematisch in der Weise Spinozas, dialogisch in der Weise Platos, methodologisch in seiner eigensten Weise. Diese Entwicklung fällt in die Jahre von 1801—1803. Die erste Form ist

---

[1] S. dieses Werk Jub.-Ausg. Bd. VI. (3. Aufl.). Buch IV. Cap. I. S. 523—25.

die „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801), welche er selbst wiederholt für die gültige und beste erklärt hat, sie ist Bruchstück und Skizze geblieben; er suchte hier zu erfüllen, was ihm lange als das Ideal der Wissenschaft vorgeschwebt hatte: ein neues aus dem Geiste der kritischen Philosophie hervorgegangenes Universalsystem, gestaltet nach dem Vorbilde Spinozas. Den Zeitpunkt dieser Schrift bezeichnet Schelling in seinem Entwicklungsgange als epochemachend: „seit dem Augenblicke, daß mir das Licht in der Philosophie aufgegangen ist, seit 1801", schreibt er in einem späteren Briefe an Eschenmayer.[1] Die zweite Form, den platonischen Timäus nachahmend, wählt Schelling in seinem „Bruno" (1802), der das erste Glied einer Trilogie bilden sollte, die nicht ausgeführt wurde, das zweite Glied war nicht dialogisch, das letzte blieb aus. In der dritten Form fällt die Schrift mit der Vorlesung zusammen; er las im Sommer 1802 „Ueber die Methode des akademischen Studiums" und ließ diese Vorträge im folgenden Jahre erscheinen. Ohne fremdes Vorbild, bei gedrängter Kürze doch in sich gerundet und abgeschlossen, ist diese Schrift eine der freiesten und glücklichsten Darstellungen seiner Lehre und zugleich ein Meisterstück des Katheders.

Es war nicht genug, daß Schelling seine Lehre auf dem Katheder und in Büchern entwickelte, er wollte ihr durch Zeitschriften einen unmittelbaren und weiteren Einfluß auf die Tageslitteratur verschaffen, wie einen solchen die kantische Philosophie durch die jenaische Litteraturzeitung übte, die fichtesche durch das philosophische Journal versucht hatte. In dieser Absicht gründete er zuerst die „Zeitschrift für speculative Physik" als Organ der Naturphilosophie, dann mit seinem Freunde Hegel gemeinschaftlich das „kritische Journal der Philosophie". Beide Blätter waren kurzlebig und gingen zu Ende, noch bevor Schelling Jena verließ. Die erste Zeitschrift erschien während der Jahre 1800 bis 1802, sie hieß im Jahre 1802 „Neue Zeitschrift für speculative Physik"; mit dieser gleichzeitig ist das kritische Journal. Die erste Zeitschrift für speculative Physik enthält drei wichtige Aufsätze Schellings: in den beiden ersten Heften die „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik", im dritten eine Abhandlung

[1] Der Brief ist vom 30. Juli 1805. Aus Schellings Leben. II. Bd. S. 60. Aehnlich hatte einst Descartes die Erfassung des Grundgedankens seiner neuen Lehre bezeichnet. „Am 10. November 1619 ist mir das Licht einer wunderbaren Entdeckung aufgegangen." S. dieses Werk, Jub.-Ausg. Bd. I. (4. Aufl.) S. 174 ff.

„Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen", im letzten die „Darstellung meines Systems der Philosophie".

Im Jahre 1802 erlebten die „Ideen", Schellings erste naturphilosophische Schrift, eine zweite Auflage; die Vorrede (December 1802) und die Zusätze zeigen den Abstand der beiden Auflagen, zwischen denen die Versuche einer systematischen Begründung der Naturphilosophie liegen.

Ich gebe in der Schlußanmerkung die Folge der jenaschen Vorlesungen, die recht erkennbar macht, wie hier eine durchgängige Wechselwirkung zwischen Katheder und Schriften besteht, die beide gegenseitig von einander leben.[1]

Viertes Capitel.

Schellings Anfänge und erste Wirkungen.

I. Die Einheitstendenz des Zeitalters.

1. Politik, Philosophie, Poesie.

Die Naturphilosophie, angelegt und begründet in der von Kant und Fichte bewegten Speculation, einleuchtend und sicher in ihren Grundideen, schwankend und unbestimmt, wie es nicht anders sein konnte, in ihren ersten Ausführungen, wirkte zündend und traf, wie sehr auch die zurückgebliebene Philosophie und die gewöhnliche Naturforschung sich dagegen sträubten, das Zeitalter mit einer erstaunlichen Gewalt. Selbst in dem Unreifen, das sie mit sich führte, lag etwas

[1] Winter 1798/99: Naturphilosophie und Einleitung in den transscendentalen Idealismus.

Sommer 1799: das ganze System des transsc. Idealismus und Naturphilosophie nach seinem Buch.

Winter 1799/1800: Organische Physik nach den Principien der Naturphilosophie und (publice) über die Grundsätze der Kunstphilosophie.

Winter 1800/1801: Kunstphilosophie, Naturphilosophie und transsc. Idealismus.

Sommer 1801: Philosophische Propädeutik nach seinem „System des transsc. Idealismus". Das System der gesammten Philosophie unter Hinweisung auf

unwiderstehlich Anregendes, und ihre Formeln übten eine Art magischer Kraft. Um diesen Einfluß zu verstehen, der heute den meisten unglaublich erscheint, muß man sich die geistigen Triebfedern jenes Zeitalters und deren Grundrichtung vergegenwärtigen.

Der Zug nach Einheit und Universalität war damals der mächtigste, er hatte alle Lebensgebiete ergriffen und trieb alle bewegenden Kräfte der geistigen Welt in seine Richtung, so daß sie unwillkürlich auf jenes Ziel hinstrebten und in ihm zusammentrafen. Die französische Revolution wollte den Staat aus *einem* Stück, den Vernunftstaat aus der Idee der Freiheit und Gleichheit, welche die Unterschiede der politischen Stände aufhob, und eine diesem Staat conforme Vernunftreligion, die keine Unterschiede der Bekenntnisse und Kulte gelten ließ. Sie hatte nach innen die Republik, die *eine* untheilbare, erzeugt, nach außen die Bahn der kriegerischen Propaganda betreten, welche bald die Richtung auf die Welteroberung und ein neues *Weltreich* einschlug. Diese Einheitstendenz war es, welche die Revolution nach beiden Seiten, nach außen und innen, in Cäsarismus umwandelte. Dieselbe Zeitstimmung, welche der Revolution und Republik zugejubelt hatte, bewunderte den Cäsar: „diese Weltseele", wie Hegel sagte, weil sie in ihm die alles beherrschende Macht, gleichsam die politische Welteinheit verkörpert sah. (Vgl. dieses Werk Jub.-Ausgabe Bd. VIII, Buch I, Cap. VI. S. 69.)

Der Zug nach dem All-Einen hatte sich auch der Geister in Wissenschaft und Kunst, in Philosophie und Dichtung bemächtigt und traf, wo er erschien, die empfänglichsten Organe des Zeitalters. Die Weltanschauung aus *einem* Stück, die Erkenntniß aus *einem* Princip war seit Kant Aufgabe und Thema der deutschen Philosophie. Nichts anderes als diese Sehnsucht hatte plötzlich den fast vergessenen Spinoza wiedererweckt, und seine Lehre kam den Einheitsdurstigen wie ein

die Darstellung desselben, die in der Zeitschrift für speculative Physik demnächst erscheinen soll; publice über Kunstphilosophie.

Winter 1801/1802: Das gesammte System der Philosophie nach der Darstellung in der Zeitschrift für spec. Physik.

Sommer 1802: Ueber die Methode des akademischen Studiums (publice), über das gesammte System der Philosophie (privatim).

Winter 1802/1803: Das gesammte System der Philosophie nach der Darstellung in der Zeitschrift und Kunstphilosophie.

In dem ersten Semester hatte Schelling in seiner Privatvorlesung vierzig Zuhörer, im letzten in beiden Vorlesungen zusammen zweihundert. Aus Schellings Leben. Bd. I. S. 256, 432.

Labsal. In der Einheit ihres Princips lag die Macht und Wirkung der Wissenschaftslehre. Keiner unter den deutschen Philosophen ist von dem Einheitsdrange der Philosophie so früh erfaßt und wirklich beseelt worden wie Schelling. Während er mit Fichte dachte, sah er empor zu Spinoza als seinem Leitstern.

Unsern großen Dichtern galt die Kunst nicht als ein vereinzeltes Schaffen, sondern wurde ihnen die Seele der Welt, der Weltbetrachtung, der Menschenerziehung, die gestaltende und vollendende Macht der Natur und Bildung. In dieser ästhetischen Betrachtungsweise im universellsten Sinne des Worts begegneten sich Goethe und Schiller, jener ruhte in ihr als in seinem Element, dieser erreichte in ihr den höchsten Ausdruck und das Ziel seines philosophischen Denkens.

Die neuromantischen Poeten trieben in dieser Richtung weiter; sie waren wie inspirirt von dem Thema, daß alles phantasiegemäß und poetisch werden müsse, daß die Poesie alles in allem sei, zugleich das Mysterium der Welt und dessen Enthüllung; Natur und Geschichte seien das göttliche Weltgedicht, die geniale menschliche Dichtung dessen Offenbarung: so sei die Poesie in Wahrheit die höchste Realität, zugleich Urbild und Abbild; abgetrennt von ihr gebe es weder echte Erkenntniß noch echte Religion noch überhaupt wahre universelle Bildung. Zu der letzteren aber gehört vor allem, daß man die Weltdichtung in sich aufnimmt, die großen Dichter der Menschheit congenial erkennt und so lebendig wie möglich sich aneignet. Friedrich Schlegel möchte der Winckelmann der griechischen Dichtung werden, sein Bruder übersetzt den Shakespeare, Tieck den Don Quixote, Gries den Tasso; durch den älteren Schlegel wird gleichzeitig Dante in den Kreis der poetischen Forschung gezogen und schon die Aufmerksamkeit auf die indische Poesie gerichtet; durch ihn und Gries später Calderon übersetzt. Das Weltreich der Poesie, das im Plane der Romantiker liegt, breitet sich aus, diese Uebersetzungen und Erforschungen fremder Dichtung sind nicht wie gelehrte Streifzüge, sondern wie eroberte Provinzen der *einen* poetischen Welt. Das Streben nach Einheit und Universalität erfüllt dieses neupoetische Geschlecht und erklärt (abgesehen von den Beweggründen zweiten und dritten Ranges), wie dieselben Geister zuerst in der Verherrlichung der französischen Revolution und später in der Verherrlichung der katholischen Kirche schwelgen konnten. Es ist nicht blos das Fallen aus einem Extrem in das andere; sondern, aus der Einheitstendenz betrachtet, sind hier entgegengesetzte Verwandtschaften

im Spiel, die zugleich empfunden werden. Während Friedrich Schlegel noch für die Weltrevolution schwärmt, ist sein Busenfreund Novalis schon begeistert für die Weltkirche. Und Dorothea Veit, während sie sich als Lucinde fühlt, hat schon die Vorempfindung ihres Uebertritts zum Katholicismus.

Den Romantikern kommt Schellings Naturphilosophie wie gerufen, sie leistet, was diese Poeten begehren, sie erkennt in der Natur den bewußtlos wirkenden und schaffenden Geist in seinem gesetzmäßigen Stufengange, sie enthüllt und übersetzt gleichsam aus der göttlichen in die menschliche Sprache das große Epos der Natur, sie erobert die Naturwissenschaft dem Weltreich der Poesie. „Die echten Physiker", so schreibt im Juni 1800 der ältere Schlegel an Schleiermacher, „seh' ich im Geist schon alle zu uns übergehen. Es ist doch wirklich etwas Ansteckendes und Epidemisches dabei, der Depoetisationsproceß hat freilich schon lange genug gedauert, es ist einmal Zeit, daß Luft, Feuer, Wasser, Erde wieder poetisirt werden. Goethe hat lange friedlich am Horizont gewetterleuchtet, nun bricht das poetische Gewitter, das sich um ihn versammelt hat, wirklich herein, und die Leute wissen in der Geschwindigkeit nicht, was sie für altes verrostetes Geräthe als Poesieableiter auf die Häuser stellen sollen. Dies Schauspiel ist zugleich groß, erfreulich und lustig."[1]

2. Schelling und die religiöse Romantik.

Der ästhetische Charakter dieser Richtung, die universalistische Tendenz, die Erhebung des Genialen und Poetischen, die gänzliche Geringschätzung alles Platten, das vornehme Selbstgefühl entsprachen Schellings Gemüthsart, und es mußte ihm willkommen sein, gleich im Beginn seiner Lehre einen so starken und fortwirkenden Wiederhall zu finden. Kaum ist je ein Philosoph bei seinem ersten Auftreten so wenig isolirt gewesen als er, so umgeben mit guten Leitern. Während des Sommers 1799 hatte sich der romantische Kreis in Jena zusammengefunden, Tieck mit seiner Frau, Friedrich Schlegel mit seiner Freundin waren zu längerem Aufenthalte hierhergekommen, Novalis besuchte die Freunde von Weißenfels aus, so oft er konnte.. A. W. Schlegel, gleichzeitig mit Schelling zum außerordentlichen Professor ernannt, hatte im Winter 1798/99 seine Vorlesungen über Aesthetik und schöne Litteratur begonnen.[2]

---

[1] Aus Schleiermachers Leben. III. S. 182 ff. — [2] A. W. Schlegel hielt in

In diesem Kreise lebte Schelling, von den Elementen desselben keineswegs gleichmäßig angezogen; er war wissenschaftlich wie persönlich zu selbständig und eigenartig, um für alle Tendenzen, die sich hier durch einander bewegten, empfänglich oder auch nur nachgiebig zu sein. Mit dem Hause des älteren Schlegel stand er im nächsten Verkehr und befreundete sich mit Tieck; dagegen war zwischen ihm und Friedrich Schlegel nie ein herzliches Einvernehmen, und Novalis' Gemüthsart widerstrebte der seinigen. Als dessen Nachlaß erschienen war, schrieb er an den älteren Schlegel: „ich kann diese Frivolität gegen die Gegenstände nicht gut ertragen, an allen herumzuriechen, ohne einen zu durchdringen".[1] Fr. Schlegel hatte gleich bei jener ersten Bekanntschaft in Dresden Schellings Abneigung gegen Novalis erkannt und sie für Unfähigkeit genommen, er hielt sich und seinen Freund für die höheren Naturen, zu denen Schelling nicht hinaufreiche. Indessen konnte er sich auf die Dauer über Schellings tiefen und energischen Geist nicht verblenden, und daß der Ernst, die Dinge zu durchdringen, daß seine strengere und objective Sinnesart der Grund war, warum er sich gegen das laxe Phantasiren spröde verhielt. Seitdem sprach er von Schelling mit größerem Respect und ließ ihn als eine gewaltige Kraft gelten, der es nur an Feinheit und Beweglichkeit fehle. Seine Freundin drückt dieses Urtheil in einem Briefe vom 28. Oktober 1799 an Schleiermacher so aus: „Schelling? ich weiß noch nicht viel von ihm, er spricht wenig, sein Aeußeres ist aber so, wie man es erwartet, durch und durch kräftig, trotzig, roh und edel. Er sollte eigentlich französischer General sein, zum Katheder paßt er wohl nicht so recht, noch weniger glaube ich in der litterarischen Welt."[2] Karoline Schlegel sagte kurz: „er ist echter Granit", ein Wort, das ihr Schwager halb spöttisch nachsprach. Von dem letzteren urtheilte sie entgegengesetzt und fand mit Schelling, daß nichts in ihm fest sei. Mit den Thesen, die er den 14. März 1801 in Jena vertheidigt hatte, trieb sie ihren Scherz

---

Jena folgende Vorlesungen: im Winter 1798/99 über Geschichte der deutschen Poesie, deutschen Stil, Aesthetik; im Sommer 1799 über Aesthetik, Horaz' Gedichte, Alterthumsstudium; im Winter 1799/1800 über griechische und römische Litteraturgeschichte; im Sommer 1800 über Aesthetik und Horaz. In den nächsten Semestern figurirt nur noch sein Name in den Vorlesungsverzeichnissen.

[1] Aus Schellings Leben. I. S. 431 ff. Der Brief ist vom 29. November 1802. — [2] Aus Schleiermachers Leben. III. S. 128 ff.

und machte daraus ein Porträt Friedrichs Schlegels nach ihrer Art, indem sie dieselben „fein und frei übersetzte".[1]

Schelling hatte, wie wir gesehen, seinen philosophischen Standpunkt in einem sehr entschlossenen und nachdrücklichen Gegensatz gegen die Theologie gefaßt und ausgebildet, seine Naturphilosophie trug einen entschieden pantheistischen Charakter, dem eine derbe Naturvergötterung näher lag als jede andere religiöse Schwärmerei. Darum war er der Romantik, wie sie in Novalis und auch Schleiermacher lebte, abgeneigt. Die Reden über Religion kannte er zunächst nur oberflächlich, er hat sie bald in ihrer großen Bedeutung gewürdigt. Hier wurde zum ersten male aus jener Einheitstendenz, die sich in der Philosophie längst Bahn gebrochen hatte, das religiöse Leben betrachtet und als dessen bewegendes Element das Grundgefühl der Abhängigkeit von dem Unendlichen, von dem *einen* ewigen Universum dargethan, so daß der Redner zugleich mit Novalis und Spinoza begeistert übereinstimmen konnte. Wenn nun Schleiermachers pantheistische Empfindungsweise diese beiden entgegengesetzten Elemente, das christlich mystische und das rein naturalistische, in sich aufnahm, so fühlte sich Schellings pantheistische Denkweise damals dem spinozistischen Gedanken der Gott-Natur weit verwandter als dem christlich phantasirenden Novalis, und es reizte ihn, seinen Widerwillen gegen die religiösen Ueberschwänglichkeiten der Romantik stark auszulassen. Er schrieb in Versen nach Art des Hans Sachs gleichsam als Gegenwurf wider die neureligiöse Poesie ein Gedicht unter dem Titel: „Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens". Friedrich Schlegel, der damals den Sprung aus dem antichristlichen Pantheismus in das antiprotestantische Christenthum noch nicht gemacht hatte, war ganz damit einverstanden. „Schelling hat", schrieb er an Schleiermacher, ‚einen neuen Anfall von seinem alten Enthusiasmus für die Irreligion bekommen, worin ich ihn denn auch aus allen Kräften bestätigte."[2] Das Gedicht sollte im Athenäum erscheinen, aber

[1] Z. B. Platonis philosophiae genuinus est idealismus = Meine Philosophie ist der einzige echte Idealismus. Poësis ad rempublicam bene constituendam est necessaria = Die Poesie ist erforderlich, um alles unter einander zu rühren. Non critice, sed historice est philosophandum = Nicht im Zusammenhange, sondern fragmentarisch muß man philosophiren u. s. f. Caroline, Bd. II S. 57 u. Beil. I. S. 377. Ueber die Disputation, die ein halbes Jahr nach der Habilitation stattfand, vgl. Schiller an Goethe, den 16. März 1801; Haym, Die romantische Schule. S. 676 ff. — [2] Aus Schleiermachers Leben. I. S. 134. Der Brief ohne Datum ist wohl aus dem November 1799.

Goethe widerrieth die Veröffentlichung; daher blieb es geheim, und nur ein kleines Bruchstück ließ Schelling im zweiten Heft seiner naturphilosophischen Zeitschrift abdrucken. Das Ganze ist erst jetzt in den Briefen erschienen.[1] Einige Stellen mögen als ein charakteristischer Ausdruck seiner damaligen naturphilosophischen Grundanschauung hervorgehoben werden:

„Drum ist eine Religion die rechte,
Müßt sie im Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen."
„Wüßt auch nicht, wie mir vor der Welt sollt' grausen,
Da ich sie kenne von innen und außen."
„Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit seinen Sinnen.
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus
Noch sprengen das eisern' Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebend'gen Dingen
Thut nach Bewußtsein mächtig ringen."
„Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft,
Ist *eine* Kraft, *ein* Pulsschlag nur, *ein* Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben."

Der Verkehr mit den Dichtern weckte in Schelling den poetischen Schwung, den er hatte, ohne ein Dichter zu sein, und reizte ihn zu einigen dichterischen Versuchen. Drei derselben sind im Schlegel-Tieckschen Musenalmanach 1802 erschienen. Sein wirksamstes Gedicht, wozu Steffens ihm den Stoff gab, sind „die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland". Da unter dem Gedicht ein Name stehen sollte, so wünschte er „Venturus" zu heißen; Schlegel nannte ihn „Bonaventura".[2]

3. Schelling und Goethe.

Wir finden Schelling gegen Novalis und die romantisch Religiösen ähnlich gestimmt, wie Goethe gegen Jacobi; sein „epikurisch Glaubensbekenntniß" erinnert (nicht durch seine poetische Beschaffenheit, sondern)

---

[1] Aus Schellings Leben. I. S. 282—289. — [2] S. W. Abth. I. Bd. X. S. 431 ff.

in der Absicht an das vortreffliche Gedicht „Groß ist die Diana der Epheser“, womit Goethe zwölf Jahre später Jacobis Schrift von den göttlichen Dingen abwies, dieselbe Schrift, welche der herausgeforderte Schelling mit seinem Denkmal Jacobis vernichtend beantwortete. Gegen Novalis regte sich „sein Enthusiasmus für die Irreligion“, gegen Jacobi ließ er den religiösen und theosophischen Charakter seiner weitergeführten Lehre in einem Lichte hervortreten, worin von dem „epikurischen Glaubensbekenntniß“ nichts mehr zu sehen war.

Die Grundanschauung der Naturphilosophie Schellings, nämlich die Idee des lebendigen Zusammenhangs und der Einheit aller natürlichen Dinge, der Entwicklung, des organischen Stufenganges, der stetigen Metamorphose u. s. f., war dem Sinne Goethes völlig gemäß. Selbst die ihm wenig genießbare, abstract philosophische Form der Darstellung, die streckenweise im Schematismus fortlief, hinderte nicht, daß Goethe den Zug der Verwandtschaft mit Schelling lebhaft empfand.

Schon den 27. Juni 1798 hatte Goethe in einem Briefe an den Minister Voigt den Wunsch einer Berufung Schellings ausgesprochen. „Schellings kurzer Besuch war mir sehr erfreulich; es wäre für ihn und uns zu wünschen, daß er herbeigezogen würde; für ihn, damit er bald in eine thätige und strebende Gesellschaft komme, da er in Leipzig jetzt ziemlich isolirt lebt, damit er auf Erfahrung und Versuche und ein eifriges Studium der Natur hingeleitet werde, um seine schönen Geistestalente recht zweckmäßig anzuwenden. Für uns würde seine Gegenwart gleichfalls vortheilhaft sein; die Thätigkeit des jenaschen Kreises würde, durch die Gegenwart eines so wackren Gliedes, um ein ansehnliches vermehrt werden, ich würde bei meinen Arbeiten durch ihn sehr gefördert sein.“ „Er hat mir persönlich in dem kurzen Umgang sehr wohl gefallen; man sieht, daß er in der Welt nicht fremd ist; die Tübinger Bildung giebt überhaupt etwas Ernsthaftes und Gesetztes, und er scheint als Führer von ein paar jungen Edelleuten selbst gefälliger und geselliger geworden zu sein, als diejenigen zu sein pflegen, die sich in der Einsamkeit aus Büchern und durch eigenes Nachdenken cultiviren. Ich nehme mir die Freiheit, sein Buch »von der Weltseele« Ihnen als eigen anzubieten, es enthält sehr schöne Ansichten und erregt nur lebhafter den Wunsch, daß der Verfasser sich mit dem Detail der Erfahrung immer mehr und mehr bekannt machen möge.“[1]

[1] Goethes Werke (Sophien-Ausgabe). IV. Abtheilung 13. Band. (Weimar 1893.) S. 188 ff.

Jetzt beschäftigte sich Goethe mit dem System des transscendentalen Idealismus und der Deduction des dynamischen Processes. Ueber das erste schreibt er an Schelling den 19. April 1800: „Ich glaube in dieser Vorstellungsart sehr viel Vortheile für denjenigen zu entdecken, dessen Neigung es ist, die Kunst auszuüben und die Natur zu betrachten“.[1] Ein halbes Jahr später äußert sich Goethe noch positiver: „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losreißen und, wie eine Monade auf mich selbst zurückgewiesen, in den geistigen Regionen der Wissenschaft umherschweben mußte, habe ich selten hier- oder dorthin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden. Ich wünsche eine völlige Vereinigung, die ich durch das Studium Ihrer Schriften, noch lieber durch Ihren persönlichen Umgang früher oder später zu bewirken hoffe.“[2] Diese Aeußerungen waren nicht blos goethesche Artigkeiten, sondern ernsthaft gemeint. Friedrich Schlegel hatte den 25. Juli 1800 ein langes Gespräch mit Goethe und schrieb den folgenden Tag seinem Bruder: „von Schellings Naturphilosophie spricht er immer mit besonderer Liebe“.[3] Auf die Einladung des Dichters brachte Schelling die nächsten Weihnachtsferien als Gast im goetheschen Hause zu und erlebte mit ihm den Anbruch des neuen Jahrhunderts; in der Neujahrsnacht war ein großer Maskenaufzug bei Hofe, den Goethe entworfen hatte, und hier vereinigten sich nach Mitternacht in einem Nebenzimmer zu einem kleinen Gelage Goethe, Schiller und Schelling.[4]

II. Einfluß auf die Naturwissenschaft.

1. Eschenmayer.

Nicht blos bei den Dichtern, insbesondere bei dem größten von allen, fand die Naturphilosophie eine so günstige Aufnahme, sie gewann gleich bei ihren ersten Schritten auch unter den Naturforschern begeisterte Anhänger. Dieser Umstand hat viel dazu beigetragen, sie emporzuheben und eine Zeit lang zu einer Art Herrschaft zu bringen. Seitdem die Naturwissenschaft die Speculation aufgegeben und sich ganz unter die Richtschnur der sinnlichen Erfahrung und Beobachtung gestellt hatte, mußten sich ihre Gebiete und Untersuchungen immer

---

[1] Aus Schellings Leben. I. S. 297. — [2] Ebendaselbst. I. S. 314. — [3] Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, herausgegeben von Dr. Oskar F. Walzel. (Berlin 1890.) S. 431. — [4] H. Steffens, Was ich erlebte. IV. S. 295, 312, 411 ff.

mehr von einander trennen und zerstückeln. Die Idee der Einheit und des Ganzen, die in dem Objecte selbst doch so einleuchtend vor Augen lag, war den empirischen Naturforschern abhanden gekommen; nur so weit die Mathematik die Objecte durchdrang, in der Astronomie und mechanischen Physik, gab es in der Naturlehre ein Erkenntnißsystem. Lebhafter als je war jetzt auch in den physikalischen Gebieten unter dem Antriebe des Zeitalters die Einheitstendenz und damit die Empfänglichkeit für speculative Ideen, das Bedürfniß nach einer neuen Naturphilosophie erweckt worden. Diesem Drange, der sich in vielen unbestimmt regte, in einigen schon ausgeprägter in einer vorgefundenen Richtung hervortrat, kam Schelling wie der Erwartete entgegen und gab ihm die Fassung.

Von der speculativen Seite her hatte Kant durch seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft den Anstoß zu einer transscendentalen Ableitung der Naturphänomene, zu einer dynamischen Bewegungslehre, zur Construction der Materie und der Bewegung gegeben. Ein Landsmann Schellings, der namentlich später in der mystischen Ausartung der Naturphilosophie sich hervorthat, der württembergische Arzt Eschenmayer, damals (1798—1800) Physikus in Sulz, nahm von der kantischen Naturphilosophie seinen Ausgang. Seine ersten Untersuchungen betrafen die Anwendbarkeit der kantischen Principien auf die Naturlehre und wollten die Anwendung über die von Kant gesteckten Grenzen hinaus erweitern. Er versuchte die Anwendung auch auf chemische und pathologische Gegenstände, aber am bedeutungsvollsten war sein Versuch, der mit Schellings ersten naturphilosophischen Schriften gleichzeitig auftrat: die Möglichkeit der magnetischen Erscheinungen und deren allgemeine und besondere Gesetzmäßigkeit aus kantischen Grundsätzen abzuleiten.[1] Er zeigte sich mit dem Geiste der letzteren vertraut und traf in Absicht auf den Magnetismus eines der Grundprobleme der schellingschen Naturphilosophie. Hier war der erste Berührungspunkt beider. Eschenmayer ging mit lebhaftem Antheil auf Schellings Untersuchungen ein, und dieser wünschte dringend seine Mitwirkung für die von ihm gegründete Zeitschrift für speculative Physik. Auch in der Art, wie Eschenmayer sein Problem auflöste, war eine Uebereinstimmung mit Schellings Ideen gegeben, nämlich

[1] Versuch, die Gesetze magnetischer Erscheinungen aus Sätzen der Naturmetaphysik, mithin a priori zu entwickeln. Von C. A. Eschenmayer. Tübingen 1798.

darin, daß er die verschiedenen Qualitäten der Materie auf die Grade des Gleichsgewichts der beiden Grundkräfte der Repulsion und Attraction zurückführen wollte, welche durch ihr Zusammenwirken die Materie überhaupt ermöglichen. Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß Eschenmayer einen bewegenden Einfluß auf Schellings Lehre geübt hat, namentlich durch die Differenzen, die er hervorhob. Es waren besonders drei Punkte, die zwischen ihm und Schelling streitig wurden: der erste lag innerhalb der Naturphilosophie und betraf deren mathematisches Element, welches Eschenmayer forderte und in Schellings Deductionen vermißte; der zweite ging auf das Verhältniß der Transscendentalphilosophie, der dritte auf das Verhältniß der Philosophie überhaupt zur Religion. Die zweite Frage hatte zur Folge, daß Schelling seinen Aufsatz „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie" schrieb, der in dem Fortgange der letztern eine beachtenswerthe Stelle einnimmt; der dritte Punkt wurde zur ernsthaften Streitfrage und veranlaßte Schelling zu seiner Schrift über „Philosophie und Religion", die schon jenseits der jenaschen Periode liegt.

2. J. W. Ritter.

Von der physikalischen Seite her schienen die Entdeckungen Galvanis plötzlich ein Licht über das Geheimniß des Lebens verbreitet und das Band gefunden zu haben zwischen der unorganischen und organischen Natur. Wir werden später sehen, wie tief die beginnende Naturphilosophie von dieser Entdeckung erfaßt wurde. Ein Pharmaceut aus Schlesien, Johann Wilhelm Ritter, welchen Wissensdurst und naturwissenschaftliche Selbstbildung aus der Apotheke auf die Universität getrieben hatten, suchte, angeregt durch die Ideen der neuen Naturphilosophie, den Beweis zu führen, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensproceß im Thierreich begleite.[1] Er wollte zeigen, aus welchen Bedingungen sich die galvanische Kette construire, daß diese Bedingungen im thierischen Körper stattfinden, daß der letztere „ein System unendlich vieler auf die mannichfaltigste Art in und durch einander greifender, beständig thätiger galvanischer Ketten" sei, daß die galvanische Action auch außerhalb des thierischen Körpers möglich sei in Ketten, deren Glieder keine thierischen Theile enthalten, daß der

[1] Beweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensproceß in dem Thierreich begleite. Nebst neuen Versuchen über den Galvanismus. Von J. W. Ritter. Weimar. 1798.

Galvanismus aus dem allgemeinen dynamischen Proceß begriffen werden müsse, der sich vollständig im chemischen, partiell im elektrischen vollziehe, daß sich der elektrische Proceß zum chemischen verhalte wie der Theil zum Ganzen und deshalb „das System der Elektricität, nicht wie es jetzt ist, sondern wie es einst sein wird, zugleich das System der Chemie und umgekehrt werden wird".[1] Diese Schrift blieb nicht ohne Rückwirkung auf Schelling. Sie traf die Centralfrage der Naturphilosophie, die immer von neuem das Verhältniß der magnetischen, elektrischen, galvanischen, chemischen Thätigkeit erwog und deren Einheit zu fassen suchte. Ritter verlor sich aus der Naturphilosophie in die Naturmystik, welche Novalis und Fr. Schlegel bewunderten. Wie sich einst aus Magie und Mystik die Naturwissenschaft der neueren Zeit allmählich entpuppte, so hat sich die Naturphilosophie der neuesten Zeit nur zu bald wieder in die Mystik verpuppt.[2]

3. Die brownsche Schule.

Aber die größte Anerkennung Schellings und seiner Lehre kam von einer Seite her, von wo man sie am wenigsten erwartet hätte; denn was konnte der Medicin, völlig empirisch und praktisch, wie sie war, ferner liegen als naturphilosophische Speculationen rein theoretischer Art? Indessen hatte sich auch hier, unabhängig von den letzteren und bevor sie einwirken konnten, das Bedürfniß nach einer rationellen Reform geltend gemacht, das Streben, aus dem Wust des bloßen Empirismus herauszukommen, der Medicin eine wissenschaftliche Gestalt zu geben und die Regeln der Heilkunst nach Grundsätzen zu bestimmen, die sich aus einem einzigen Princip ableiten ließen. Ein solches Princip zur Einsicht in die letzten Ursachen der Krankheiten, wie zu deren wissenschaftlicher Bestimmung und Behandlung glaubte man in der Erregungstheorie entdeckt, welche der Schotte John Brown in seinen »Elementa medicinae« (1779) aufgestellt hatte. Diese Lehre wurde trotz aller Anfechtungen der Mittelpunkt einer ärztlichen Schule in Deutschland, welche besonders in Bamberg gedieh und durch die beiden Vorstände des dortigen Krankenhauses, Röschlaub und Marcus, sich Ansehen verschaffte. Die wissenschaftliche Einheitstendenz, nachdem sie einmal in das Gebiet der Medicin Eingang gewonnen, trieb weiter. Es war nicht genug, die Krankheitslehre und

[1] Ebendaselbst. S. 172 ff. — [2] S. unten Cap. X.

Heilkunst durch die Erregungstheorie zu begründen, diese Theorie selbst wollte tiefer, als es Brown vermocht hatte, aus dem Wesen der Natur und des Organismus hergeleitet werden. Diese Begründung gab die Naturphilosophie. Durch Schelling wurde die Erregungstheorie eine Lehre der speculativen Organik und Physik überhaupt, und die brownsche Schule erkannte in Schelling ihren Meister. Dieser ging im Sommer 1800 nach Bamberg, um hier bei seinen Schülern selbst einen Cursus der Heilkunde zu machen. So kam durch Röschlaub und Marcus die Naturphilosophie unter die Aerzte und gewann auch bei akademischen Lehrern der Medicin Einfluß. Die altbayerische Universität Ingolstadt war 1800 nach Landshut verlegt worden. Als nun die Universität Landshut den 4. Juni 1802 den Tag ihrer Gründung festlich beging, sollte jede Facultät „denjenigen, den sie als Mann von dem größten Verdienst für ihr Fach hielt", zum Doctor desselben ernennen. Die medicinische Facultät ernannte bei dieser Gelegenheit Schelling zu ihrem Ehrendoctor. Röschlaub, der eben damals nach Landshut berufen worden, meldet Schelling, daß ihm die Facultät das Diplom zu ertheilen wünsche als Zeichen ihrer „solidesten Hochachtung seiner Verdienste".[1] Kurz vorher schrieb Marcus: „Bamberg war einer der ersten Orte, wo man in der öffentlichen Krankenanstalt nach dem Geiste des brownschen Systems handelte. Bamberg muß nun auch der Ruhm werden, zuerst am Krankenbette nachgewiesen zu haben, was von der Naturphilosophie jetzt schon und in der Folge mehr auf die Heilkunde wird übertragen werden. Dieserwegen ist es mir aber auch so sehr angenehm, junge Männer um mich zu haben, welche in den Geist der Naturphilosophie eingedrungen sind. Ich bin jetzt schon überzeugt, daß wir auf dem neu zu betretenden Weg weiter kommen werden, als man jetzt kaum zu wähnen den Muth hat. Wenn die Resultate so ausfallen, wie sich nicht anders erwarten läßt, so weiß Deutschland auch, wer der Urheber ist, und wem es diese Fortschritte zu verdanken hat."[2]

4. Schelling und Steffens.

Unter den ersten Zeitgenossen der Naturphilosophie hat diese Lehre in ihrem zugleich speculativen und poetischen Charakter keiner so gleichgestimmt empfangen, so normal in sich wirken lassen, als ein Mann,

[1] Aus Schellings Leben. I. S. 368. — [2] Ebendaselbst. I. S. 367.

der, wenig älter als Schelling, fern von Deutschland und dessen geistigen Bewegungen aufgewachsen, die religiöse, von der Mutter ihm angeerbte Gemüthsart mit einem unwiderstehlichen, aus der eigenen Natur entsprungenen Triebe nach lebendiger Naturerkenntniß verband. An ihm, den die Naturforschung geistig genährt hatte, läßt sich die Wirkung der Schellingschen Naturphilosophie in ihrer ersten Kraft am reinsten, am wenigsten vermischt mit anderen Zuthaten erkennen. Dieser Mann ist Henrik Steffens. Er war den 2. Mai 1773 zu Stavanger in Norwegen geboren und frühzeitig mit den Eltern nach Dänemark gekommen; in Kopenhagen vollendete er seine Schule und erwarb sich bald den Ruf eines wohlunterrichteten Mineralogen. Die naturwissenschaftlichen Studien hatten damals noch keinen Platz an der Universität, sondern wurden von einer Gesellschaft geleitet, auf deren Kosten Steffens eine Reise nach Bergen unternahm, um an der Westküste Norwegens Mollusken zu sammeln. Auf der Rückfahrt litt er Schiffbruch und lebte einige Jahre, arm und verlassen, erst in Hamburg, dann bei seinem Vater, der selbst nicht besser daran war, in Rendsburg. Im Jahre 1796 habilitirte er sich als Privatdocent in Kiel und schrieb hier seine erste deutsche Schrift „über die Mineralogie und das mineralogische Studium", die in demselben Jahre erschien als Schellings Ideen. Bevor er diese kennen lernte, hatte ihn schon die Macht der Speculation und der Drang ergriffen, „von der Einheit, von der Totalität des Daseins auszugehen und alles nur in Beziehung auf diese zu betrachten".[1] Er hatte durch Mackensen von Kant, durch Rist von Fichte gehört, ohne damals den Eingang in die kritische Philosophie zu finden. Da fielen Jacobis Briefe über die Lehre Spinozas in seine Hände und wirkten epochemachend in seinem Leben. Hier findet er die Einheitslehre, die er sucht. Zum ersten male fühlt er die Gewalt des philosophischen Denkens; doch ist etwas in diesem System, das ihn nicht befriedigt und die Sehnsucht nach höherer Offenbarung weckt. „Die lange für mich verschwundene Beatrice hatte mir den Virgil gesandt." Er erkennt die Kluft zwischen einer solchen Einheit der Dinge und deren Mannichfaltigkeit und Fülle, zwischen dem leblosen Princip und der lebendigen Welt. Als Steffens vom Grabe seines Vaters nach Kiel zurückkehrt, findet er Schellings Ideen. „Die Einleitung zu dieser Schrift hat mein ganzes Dasein elastisch gehoben,

[1] H. Steffens, Was ich erlebte. III. S. 253 ff.

es war der entschiedene Wendepunkt in meinem Leben. Spinoza war ein Jude, und er hatte auch für mich im geistigen Sinne eine alttestamentliche Bedeutung. Er zeigte mir den in sich verborgenen Gott, dessen ewig unwandelbares Gesetz unmittelbaren Gehorsam fordert. Ich erwartete, daß Gott sich gegen mich aufschließen sollte, ich zweifelte nicht und lebte in ahnungsvoller Hoffnung. Jetzt war mir, als vernähme ich den ersten bedeutenden Pulsschlag in der ruhenden Einheit, als regte sich ein göttlich Lebendiges, die ersten Worte der zukünftigen Weihe hoffnungsvoll auszusprechen. Es herrschte eine Frische in dieser Einleitung, eine stille in sich sichere Begeisterung, die sich in Worten zu ergießen verschmäht, die auch damals elektrisch wirkte und die Gegner, die sich waffneten, mit Angst erfüllte, weil es ihnen klar war, daß ein Kampf bevorstehe, gegen welchen sie nicht gerüstet waren. Ich las diese Schrift, ich kann sagen mit Leidenschaft. Auch »die Weltseele« erhielt ich als litterarische Neuigkeit, und die tiefste Hoffnung meines ganzen Lebens, die Natur in ihrer Mannichfaltigkeit geistig aufzufassen, ergriff mich und bestimmte meine Thätigkeit für mein ganzes Leben."[1]

Er wollte die Geisteswelt, die sich in Deutschland rege, in der Nähe kennen lernen und konnte, Dank der Fürsorge des dänischen Ministers Grafen Schimmelmann, mit einem Reisestipendium diesen höchsten seiner Wünsche erfüllen. „Kaum mag", so erzählte er selbst, „ein begeisterter Deutscher erwartungsvoller Italien oder in neueren Zeiten Griechenland oder den Orient besuchen, als ich in meiner damaligen Stimmung Deutschland."[2] Seine beiden Hauptziele sind Jena und Freiberg, dort lockt ihn Schelling, hier Werner, der Meister der Oryktognosie, der erste Mineralog der damaligen Zeit. Zunächst treibt es ihn nach Jena. Hier sieht er Schelling auftreten, hört dessen erste Vorlesungen, wird sein Schüler, sein Geistesgenosse, sein Freund für das Leben. Steffens' Beurtheilung der ersten naturphilosophischen Schriften Schellings eröffnet die Zeitschrift für speculative Physik. Schellings Freunde werden die seinigen, er fühlte sich bald in dem Kreise der Romantiker einheimisch, namentlich im Hause des ältern Schlegel. Mit Fichte wird er bekannt und fördert, so viel er kann, die Schritte, die nach dem Ausgange des Atheismusstreites zu einer ehrenvollen Erhaltung des Philosophen in Jena geschehen. Seine mineralogischen Forschungen

[1] Ebendaselbst. III. S. 338 ff. — [2] Ebendas. IV. S. 3.

erregen Goethes Interesse. Von Jena geht er nach Freiberg, wo er unter Werners Leitung die mineralogischen Studien eifrig fortsetzt; daneben beschäftigen ihn Philosophie und Voltas eben gemachte große Entdeckung. Er ahnt, daß die Erfindung der voltaschen Säule für die tellurische Physik eine ähnliche Bedeutung gewinnen wird, als die keplerschen Gesetze für die kosmische. Seinen nächsten Freunden hält er Vorlesungen über Philosophie; seine chemischen Versuche mit der voltaschen Säule, die er mit unausgesetztem Eifer treibt, versammeln täglich in seinem Arbeitszimmer eine Anzahl neugieriger Gäste. Die gemeinschaftliche Frucht seiner philosophischen und mineralogischen Studien ist ein Werk, das hier in Freiberg entsteht und dem Namen Steffens litterarische Bedeutung erwirbt: es sind seine „Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde". In dieser Schrift wirken Phantasie, Speculation und Naturwissenschaft zusammen. Nur Steffens konnte damals ein solches Buch schreiben und erst, nachdem er von der einen Seite durch Schelling, von der andern durch Werner befruchtet war. Hören wir über sein Werk ihn selbst. „Was ich in dieser Schrift zu entwickeln suchte, bildete das Grundthema meines ganzen Lebens. Es lagen in ihr dunkle Erinnerungen aus meiner frühesten Kindheit, aus den träumerischen Beschäftigungen meiner Jugend verborgen. Es verband sich mit diesen die Gewalt der Einheit des Daseins in allen seinen Richtungen, die mich, als ich Spinoza kennen lernte, für immer an sich riß. Am tiefsten aber ergriff mich die Hoffnung, die immer stärker ward, die Elemente der Physik selber für eine höhere geistige Bedeutung zu gewinnen. Und diese letzte Epoche meines Daseins verdankte ich Schelling. Aber ich konnte mich nicht mit den bloßen abstracten Gedanken beschäftigen. Von meiner frühesten Kindheit an sprach mich die Natur selber als ein Lebendiges an. Sie schloß das Geheimniß eines tiefen Denkprocesses in sich. Sie mußte aussprechen nicht blos, was der Urheber der Natur dachte, auch was er mit dem Denken wollte. Durch Spinoza war es mir klar geworden, daß nur er eine Geltung hätte. Auch Schelling hatte Gott absolut real an die Spitze der Philosophie gestellt. Ich fragte die empirische Wissenschaft, wie sie vor mir lag. Ihre Facta sollten Thatsachen werden, und ich wünschte zu erfahren, ob die vielfältigen Sachen, die als solche seit meiner Kindheit einen geheimen Zauber über mich ausgeübt hatten, wirklich die verborgenste göttliche That zu enthalten vermöchten. Es war die Hoffnung, die mich leitete, die ich nie aufgab. Ich verdankte

Schelling viel, ja alles, aber dennoch ist es mir klar, daß durch meine Beiträge ein neues Element in die Naturphilosophie hineinkam. Auch dieses verdankte ich einem andern Lehrer, Werner nämlich." „Das ganze Dasein sollte Geschichte werden, ich nannte sie die innere Naturgeschichte der Erde. Es war nicht blos von jenem Einfluß der Naturgegenstände auf menschliche Begebenheiten, durch welche sie, wie Schelling äußerte, einen echt geschichtlichen Charakter annehmen, die Rede; der Mensch selbst sollte ganz und gar ein Product der Naturentwicklung sein. Nur dadurch, daß er als ein solches nicht blos theilweise, sondern ganz hervortrat, konnte die Natur ihr innerstes Mysterium in dem Menschen concentriren. Mir ward es immer klarer, daß die Naturwissenschaft selbst, wie sie ein durchaus neues Element in die Geschichte hineingebracht hatte, durch welches unsere Zeit sich von der ganzen Vergangenheit unterschied, die wichtigste aller Wissenschaften, die Grundlage der ganzen geistigen Zukunft des Geschlechts werden müsse." „Alle Erscheinungen des Lebens in der Einheit der Natur und der Geschichte zu verbinden und aus diesem Standpunkte der Einheit beider die Spuren einer göttlichen Absichtlichkeit in der großartigen Entwicklung des Alls zu verfolgen, war die offenbare Absicht dieser Schrift."[1]

Steffens hatte im Sommer 1799 Jena verlassen. Die Beiträge erschienen 1801 und wirkten höchst anregend, in den naturphilosophischen Kreisen begeisternd. Als er auf seiner nächsten Reise Bamberg berührte, wurde dort seine Anwesenheit als ein Fest gefeiert. Während er in Freiberg war, erschienen Schellings Einleitung zum Entwurf, das System des transscendentalen Idealismus und die Darstellung des gesammten Systems. Dazwischen fällt ein Besuch, den er zur Weihnachtszeit 1800 in Jena und Weimar machte, und er gedenkt unter seinen Erlebnissen gern jener Neujahrsnacht, die er damals im weimarischen Schlosse mit Goethe, Schiller und Schelling verbrachte.[2] Von jetzt an erscheint seine Freundschaft mit dem letzteren in der vertrautesten Form. Das begeisterte Verständniß, womit er jede Schrift Schellings sich aneignet, die Spannung, mit der er sie erwartet und liest, mußten auf Schelling selbst belebend und steigernd zurückwirken. „Die Einleitung zu Ihrem Entwurf", schreibt Steffens im September 1799 von Freiberg aus, „ist mir äußerst interessant

[1] Ebendaselbst. IV. S. 286—289. — [2] S. oben S. 43.

und wichtig." „Ich gehe den Entwurf mit der Einleitung jetzt zum dritten mal durch und erstaune über die Tiefe und den Reichthum des Systems." „Hier, wo ich von allen Zerstreuungen, von allem Geräusch entfernt, meine alten Träume über die Natur wieder hervorrufe, meiner vormals gebrauchten Bildersprache mich erinnere und die Auflösung aller dieser wunderbaren Räthsel in Ihrer Naturphilosophie finde, hier fühle ich so ganz deutlich, daß ich Ihr Schüler werden mußte."[1] Das System des transscendentalen Idealismus versetzt ihn in einen Rausch des Entzückens. „Nichts hat mich so begeistert, wie Ihre Transscendentalphilosophie. Ich habe sie 4—5 mal durchgelesen und wieder gelesen. Es ist das Umfassendste, was ich kenne, das wahrste System, ein erhabenes Kunstwerk, immer flieht sich, was sich suchen soll, ich gerieth in die fürchterlichste Spannung, verlor mich, um die Welt zu behalten, und wieder die Welt, um mich zu behalten, vergrub mich immer tiefer und tiefer in die Hölle der Philosophie hinein, um von dort aus den Himmel zu schauen, weil ich ihn nicht, wie der dichtende Gott, unmittelbar in meinem Busen habe. Hier sah ich nach und nach die Sterne hervortreten, bis plötzlich die göttliche Sonne des Genies aufstieg und alles erhellte. Selten wurde ich in der letzten Zeit gerührt. Hier aber ergriff mich eine wunderbare Rührung, Thränen der heiligsten Begeisterung stürzten aus meinen Augen, und ich versank in der unendlichen Fülle der göttlichen Erscheinung. Nicht *eine* Stelle war mir dunkel. Es ist das wichtigste Geschenk, der transscendentale Idealismus. Und hier lege ich — ich darf mitsprechen — den Kranz vor Ihre Füße, den ein künftiges Zeitalter Ihnen sicher reichen wird."[2]

In dem nächsten Briefe, veranlaßt durch litterarische Reizungen, von denen später die Rede sein soll, giebt Steffens ein offenes Bekenntniß über sein Verhältniß zu Schelling, und wie tief er sich als dessen Schüler fühlt. „Ich lernte Sie kennen. Es war, als hätten Sie *für mich* geschrieben, durchaus für mich. Wie belebte sich die Hoffnung, meine verlorene Jugend wieder zu erleben! Wie klar war mir alles, wie hell, wie einleuchtend! Es war natürlich, daß ich Ihre Philosophie mit einer stürmischen Unruhe ergriff, daß ich das verworrene Gewebe, das mich an die Welt fesselte, nicht auf einmal zerreißen konnte. Aber allmählich ordnete sich das Meiste; was mir im

[1] Aus Schellings Leben. I. S. 274 ff. — [2] Ebendaselbst. I. S. 303 ff.

Anfange Hoffnung war, wurde Ueberzeugung. Die Welt wurde mir heller, mein eigenes Wesen verständlicher und meine Thätigkeit ruhiger und geordneter. Ich fing an, meine Jugend wieder zu leben, die Träume meiner Kindheit wurden mir lieb, und das ganze Leben der Natur faßte mich stärker, unwiderstehlicher als jemals. Was Ihre Naturphilosophie anfing, vollendete der transscendentale Idealismus, das Meisterstück Ihres Geistes, das — warum sollte ich verhehlen, was meine innigste Ueberzeugung mir sagt? — das wichtigste philosophische Product unseres Zeitalters." „Ich bin Ihr Schüler, durchaus Ihr Schüler, alles, was ich leisten werde, gehört Ihnen ursprünglich zu. Es ist keine vorübergehende Empfindung, es ist feste Ueberzeugung, daß es so ist, und ich schätze mich deshalb nicht geringer. Ich weiß, daß ich etwas ausrichten werde in meinem Fach." „Dann, wenn ein wahrhaft großes Product da ist, das ich mein nennen möchte, wenn es anerkannt ist, werde ich öffentlich auftreten, mit der Wärme der Begeisterung meinen Lehrer nennen und den errungenen Lorbeerkranz Ihnen reichen! Mein Gefühl verhindert mich, das, was ich Ihnen schuldig bin, zu verhehlen, mein Stolz zwingt mich, es laut und öffentlich zu bekennen."[1]

Den 30. April 1801 schickt er Schelling seine Beiträge. „Wir werden gewiß siegen. Ich habe eine Ueberzeugung, die immer stärker wird, und die Natur spricht mich immer unmittelbarer an. In dieser Schrift findest Du, wie ich hoffe, viel Anlage, könnte ich aber auch mit etwas anderem anfangen?" „O! könnte ich Dir nur sagen, was ich Dir schuldig bin! könnte ich die Welt nur überzeugen, wie viel die Wissenschaft Dir schuldig ist!"[2]

Wir haben den Eindruck kennen gelernt, den Schelling in Dresden auf Gries machte. Hören wir jetzt den Eindruck seiner ersten Bekanntschaft auf Steffens, der zugegen war, als Schelling in Jena auftrat. Man kann sich denken, mit welcher Ungeduld und Spannung er in den großen öffentlichen Hörsaal eilte, wo Schelling durch eine Vorlesung sich in sein Lehramt einführen sollte. „Professoren und Studenten waren in dem großen Hörsaal versammelt. Schelling betrat das Katheder, er hatte ein jugendliches Ansehen, er war zwei Jahre jünger als ich und nun der erste von den bedeutenden Männern, deren

[1] Ebendaselbst. I. S. 309 ff. Der Brief ist von Dresden den 1. Sept. 1800. — [2] Ebendas. I. S. 326 ff.

Bekanntschaft ich sehnsuchtsvoll zu machen suchte; er hatte in der Art, wie er erschien, etwas sehr Bestimmtes, ja Trotziges, breite Backenknochen, die Schläfe traten stark auseinander, die Stirn war hoch, das Gesicht energisch zusammengefaßt, die Nase etwas aufwärts geworfen; in den großen klaren Augen lag eine geistig gebietende Macht. Als er zu sprechen anfing, schien er nur wenige Augenblicke befangen. Der Gegenstand seiner Rede war dasjenige, das damals seine ganze Seele erfüllte. Er sprach von der Idee einer Naturphilosophie, von der Notwendigkeit, die Natur aus ihrer Einheit zu fassen, von dem Licht, welches sie über alle Gegenstände werfen würde, wenn man sie aus dem Standpunkt der Einheit der Vernunft zu betrachten wagte. Er riß mich ganz hin, und ich eilte den Tag darauf ihn zu besuchen." „Schelling nahm mich nicht blos freundlich, sondern mit Freude auf. Ich war der erste Naturforscher von Fach, der sich unbedingt und mit Begeisterung an ihn anschloß. Unter diesen hatte er bis jetzt fast nur Gegner gefunden und zwar solche, die ihn gar nicht zu verstehen schienen. Das mündliche Gespräch ist unbeschreiblich reich. Ich kannte seine Schriften, ich theilte, wenn auch nicht in allem, seine Ansichten, ich erwartete, wie er selber, von seiner Unternehmung einen großartigen Umschwung, nicht der Naturwissenschaft allein. Ich konnte den Besuch nicht verlängern, der junge Docent war mit seinen Vorträgen beschäftigt. Aber die wenigen Augenblicke waren so reich gewesen, daß sie sich für mich in der Erinnerung zu Stunden ausdehnten. Es war durch die Uebereinstimmung mit Schelling eine Zuversicht entstanden, die, ich will es bekennen, fast an Uebermuth grenzte. Zwar war er jünger als ich, aber unterstützt durch eine mächtige Natur, erzogen unter den günstigsten Verhältnissen, hatte er frühzeitig einen großen Ruf erworben und stand muthig und drohend dem ganzen Heer einer ohnmächtig werdenden Zeit gegenüber, deren Heerführer selbst, zwar polternd und schimpfend, aber dennoch furchtsam und scheu sich zurückzuziehen anfing."[1]

In dieser Zeit hospitirte Savigny in Schellings Vorlesung und schildert uns die äußere Art des Vortrags nicht so, daß man einen

[1] Ebendas. IV. S. 75—77. Weiter bemerkt Steffens über die Vorlesungen: „Schelling trug die Naturphilosophie nach einem Entwurfe vor, der gedruckt und bogenweise den Zuhörern mitgetheilt wurde. Ich besuchte diese Vorlesungen, eine jede Stunde gab mir neue Aufgaben, und mit jedem Tage ward mir der Aufenthalt in Jena wichtiger." (S. 83.)

Lehrer zu hören meint. Mit gleichgültigem Stolz stehe Schelling auf dem Katheder und spreche, als ob er etwas nicht sehr Bedeutendes schnell erzähle.[1] Darin war wohl eine richtige Beobachtung, wenigstens hat Schelling selbst fünfundvierzig Jahre später über seine damalige Art des Vortrags sich gelegentlich in einer Weise geäußert, die mit jener Charakteristik Savignys übereinstimmt.

Als er seinen 70. Geburtstag zu Berlin im Kreise der Freunde feierte, gedachte er dieser eben geschilderten Zeit seines Anfangs, seiner ersten Bekanntschaft mit Steffens, und sagte in der Erwiderung auf Neanders Trinkspruch: „Es war im Herbste 1798, daß ich in Jena zuerst das Katheder bestieg, voll von dem Gedanken, daß der Weg von der Natur zum Geiste eben sowohl möglich sein müsse, als der umgekehrte, den Fichte eingeschlagen hatte, von dem Geiste zu der Natur; voll Vertrauen, sage ich, zu diesem Gedanken, aber noch wenig kundig der Klippen und Gefahren des öffentlichen, zumal des freien Vortrags. Noch wußte ich nicht, daß die Hauptstärke desselben in der Kraft des Anhaltens besteht, damit jeder Gedanke Raum und Zeit finde, sich zu entwickeln, nicht Worte und Gedanken sich überstürzen. Da saß ich nun, schlecht erbaut von meinem eigenen Vortrag und in wenig heitrer Stimmung allein in der Abenddämmerung zu Hause, als ein junger Mann zu mir hereintrat, der sich als ein Norweger ankündigte und seinen Namen Steffens nannte, und der sogleich zu erkennen gab, daß er mit mir auf demselben Standpunkte sich befinde, daß derselbe Gedanke ihn beschäftige, in dem ich also gleich an dem Eingange meiner Laufbahn einen geistig Verbündeten fand, von mir nur unterschieden durch die umfangreichere Naturanschauung, die er vermöge seines besonderen Berufs vor mir voraus hatte.“[2]

---

[1] Vgl. Haym, die romantische Schule. S. 596. — [2] Aus Schellings Leben. I. S. 244. Vgl. III. S. 170.

Fünftes Kapitel.
Karoline Schlegel.

I. Charakteristik.

1. Ihre Bedeutung für Schelling.

Wir haben die bedeutende Frau schon einigemale genannt, die Schelling in Dresden kennen gelernt hatte und mit welcher ihn der gemeinschaftliche Aufenthalt in Jena, die Gastfreundschaft des Hauses und der Zug verwandter Naturen bald näher zusammenführte. Wird das Verhältniß beider, das in seinem Verlauf alle Arten der Wahlverwandtschaft durchlebte und zuletzt eine Ehe auflöste, um selbst eine zu werden, nur von außen gesehen, so tritt der anstößige und dem öffentlichen Anblick am ersten ausgesetzte Charakter desselben in den Vordergrund, und es erscheint als eine jener Verbindungen, an denen die sittlich aufgelockerte Zeit und besonders deren geniale Lebenskreise reich genug waren. Da wir aber aus den veröffentlichten Briefen Karolinens in die innere Natur jenes Verhältnisses einen sehr genauen Einblick gewonnen haben, so wollen wir es hier als einen Bestandtheil der Lebensgeschichte Schellings darstellen, die man sonst gerade in ihrer mächtigen Zeit nur mangelhaft kennt. Was der Erfüllung jener geistig aufgeregten und von gewaltigen Entwürfen bewegten Jahre, die seinen Ruhm begründet haben, noch fehlen konnte, gab ihm die Theilnahme dieser Frau; in ihr fand er ein Verständniß und eine Empfänglichkeit für sein ganzes geistiges Wesen, die ihn hob und gleichsam in dem Kern seiner Natur bestätigte. Ich spreche von der Empfänglichkeit, welche nur eine Frau besitzt und geben kann, und die für den Aufschwung des männlichen Geistes bewegender und zugleich beruhigender und sicherer ist, als jede Huldigung der Welt: eine Empfänglichkeit, die den Mann nicht blos in dem, was er leistet und erstrebt, sondern in dem, was er *ist* vermöge seiner höchsten Naturbestimmung, in seiner eigensten persönlichsten Art erfaßt und selbst nur möglich ist durch die innigste, persönlichste Theilnehmung, durch die Liebe, die auch in der Blendung hell sieht und vielleicht die Schlacken verkennt, aber nie das Gold. Wenn eine Frau diesen hellen Blick für

eine hochbegabte männliche Natur hat, den Sinn für den Dämon dieses Mannes, wodurch sie unmittelbar weiß, „was Gutes in ihm lebt und glimmt", so kann sie wie eine Muse auf ihn wirken. Eine solche Wirkung hindert nicht die Ungleichheit des Alters und die Trübung der Schicksale. Und Schelling bei seiner ganzen Geistesart bedurfte einer Muse und konnte sie wecken. Die einzige, die er gehabt hat, war die Frau, von der wir reden.

2. Geistesart.

Karoline Schlegel gehörte, um mit Jean Paul zu reden, zu den geflügelten Naturen, die den Sinn für Poesie mit auf die Welt bringen. Der natürliche Flug ihres Geistes trieb sie weiter, und sie suchte aus poetischem Drange den Eingang zu den höchsten Gebieten speculativer Erkenntniß. Hier kam ihr Schelling entgegen in der ganzen Frische und Fülle seiner ersten Kraft, siegreich im philosophischen Wettlauf, große Erwartungen erfüllend, größere spannend. So erfaßte sie ihn und lebte mit ganzer Seele in seinen Arbeiten und Aufgaben. Sie fühlte sich erhöht und in ein neues Element emporgehoben, aus dem sie auf die poetischen Geschäfte, die sie mit Schlegel betrieben, herabsah wie auf ihre geistige Hausarbeit, die sie schuf, wie der Vogel sein Nest. „Schlegel", schreibt sie in einem ihrer Briefe an Schelling, „ermangelt nicht zu bemerken, wenn ich mich doch nur jemals einer Sache so ernstlich gewidmet hätte, die seine Beschäftigungen anginge! Was wäre das denn auch wohl gewesen außer dem, das ich nicht zu lernen brauchte, der Poesie!"[1] Von der bloßen ästhetischen Kritik vermochte sie nicht zu leben. Sie begehrte den schaffenden Geist, das lebendige Kunstwerk und begriff, was Schelling lehrte, daß dieses die höchste Offenbarung der Natur und der Welt sei. In einem der herrlichsten Worte ihrer Briefe läßt sie die Mahnung an Schlegel ergehen: „Es dauert mich, daß ich mir nicht einen Revers von Dir habe geben lassen, Dich aller Kritik forthin zu enthalten. O mein Freund, wiederhole es Dir unaufhörlich, wie kurz das Leben ist, und daß nichts so wahrhaft existirt als ein Kunstwerk. Kritik geht unter, leibliche Geschlechter verlöschen, Systeme wechseln, aber wenn die Welt einmal aufbrennt, wie ein Papierschnitzel, so werden die Kunstwerke die letzten lebendigen Funken sein, die in das Haus Gottes gehen — dann erst kommt Finsterniß."[2]

---

[1] Karoline. II. S. 21. — [2] Ebendaselbst. II. S. 39.

3. Lebensverhältnisse und Gemüthsart.

Sie war die Tochter des Göttinger Professors Johann David Michaelis, berühmt als Orientalist, angesehen in seiner akademischen Stellung, unter den ersten, die Lessing schon in seinen Anfängen gewürdigt hatten. Geboren den 2. September 1763, war sie fast zwölf Jahre älter als Schelling. Als sie ihn kennen lernte, war sie fünfunddreißig und hatte vor weniger Zeit (1796) nach einer vierjährigen Ehe, nach einem achtjährigen Wittwenstande zum zweitenmale geheirathet. Ihr erster Mann, der Bergarzt Böhmer in Clausthal, war im Herbst 1788 gestorben.[1] Von ihren drei Kindern verlor sie den nachgeborenen Sohn bald nach des Gatten Tode, die zweite Tochter Therese ein Jahr später (Dezember 1789) und blieb so allein mit ihrer ältesten Tochter Auguste.

Beide Ehen hatte sie nicht aus leidenschaftlicher Neigung geschlossen, auch nicht widerwillig, sondern lebensmuthig, wie das Schicksal sie trieb. Mit derselben Leichtigkeit wußte sie sich jetzt in die engen und langweiligen Verhältnisse eines kleinen Bergstädtchens, jetzt in das litterarische Getriebe einer geistig vielbewegten Universität einzuleben. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Leben und unzerstörbarem Lebensmuth, wie viel Talent zu genießen und glücklich zu sein in dieser Frau lag. Sie war gegen die inneren Mängel, gegen alles, was sie leer und unbefriedigt ließ, keineswegs unempfindlich, aber sie konnte leicht darüber hinwegleben ohne irgendwelchen schwermüthigen Druck. Selbst wenn niederschlagende Schicksale oder ein gewaltiger Schmerz sie erfaßten, enthielt die außerordentliche Lebendigkeit und Phantasie ihrer Empfindungen sogleich die aufrichtende und wiederherstellende Heilkraft. Sie besaß wirklich jenen holden Leichtsinn der Natur, der die gedankenlose Art ausschließt und in jedem Klima der geistigen Welt sich wohlzufühlen und anderen wohlthuend zu leben vermag. Und weil in dieser glücklichen Temperatur ihres Wesens auch alle höheren Lebensgeister sich anmuthig und leicht entfalteten, so mußte sie, wohin sie reichte, weckend und belebend wirken. Es lag in ihrer ganzen Natur etwas Elementargeistiges, womit das Elementarsinnliche sich wohl verträgt, etwas Sirenenartiges im guten wie im üblen Sinn.

In den vertraulichen Briefen, die sie ihrem Freunde F. L. W. Meyer schreibt, finden sich häufig Aeußerungen über ihre Empfindungs-

[1] Die Heirath hatte den 15. Juni 1784 stattgefunden.

art, die natürliche und treffende Selbstbekenntnisse sind. „Ich weiß nicht, ob ich je ganz glücklich sein kann", schreibt sie in der ersten Zeit ihrer Wittwenschaft, „aber das weiß ich, daß ich nie ganz unglücklich sein werde." „Man liebt mich sehr, weil mein Herz ein Gewand über die Vorzüge des Kopfs wirft, das mir beider Aeußerungen als Verdienst anrechnen läßt." „Es ist eine Eigenthümlichkeit meines Kopfs, welche oft Ursache wurde, daß man mich falsch beurtheilte: treffenden Scharfsinn mit der unschuldigsten Begrenztheit zu vereinigen." „Göttern und Menschen zum Trotz will ich glücklich sein, also keiner Bitterkeit Raum geben, die mich quält, ich will nur meine Gewalt in ihr fühlen." „Jeder angenehme Augenblick hat Werth für mich, Glückseligkeit besteht nur in Augenblicken, ich wurde glücklich, da ich das lernte." „Mein Liebesmantel ist so weit, als Herz und Sinn des Schönen gehen." „Ein Strom der reinsten Heiterkeit konnte sich über mich ergießen, wenn die Sonne schien, oder auch der Wind an die Fenster stürmte, und ich auch über einer Arbeit eifrig saß. Mir ist jede Stunde wohl gewesen, wo mir wohl sein konnte. Bin ich es, die nach fruchtlosem Gram jagt? Nein! Mein Sinn gehört jeder möglichen Glückseligkeit." „Gedankenlosigkeit ist mein Leichtsinn nicht."[1]

II. Wittwenschaft und zweite Ehe.

1. Mainzer Schicksale.

Ihre Wittwenschaft war keineswegs einsam und verschleiert, sondern voll Unruhe nach innen und außen, voll abenteuerlicher und schlimmer Erlebnisse. Das erste Jahr hatte sie bei ihren Eltern in Göttingen, die beiden folgenden in Marburg bei ihrem älteren Bruder zugebracht. Die Familienverhältnisse waren zerrüttet und unerquicklich. Der Vater starb 1791. Sie kehrte von Marburg im Herbst 1791 für einige Zeit nach Göttingen zurück und ging im Frühjahr des folgenden Jahres nach Mainz, wo ihre Jugendfreundin Therese Heyne in einer schiffbrüchigen Ehe mit Georg Forster und in vertrauter Freundschaft mit Huber lebte, der um ihretwillen seine verlobte Braut, die Schwägerin Körners, die Freundin Schillers, verließ.[2] Im

[1] Karoline. I S. 47, 53, 69, 72, 86, 87, 101. — [2] G. Forster an Lichtenberg: „Die Wittwe Böhmer, des seligen Michälis Tochter, ist seit Anfang des Mai hier und lebt eingezogen und zufrieden; außer unserm Hause kommt sie

October 1792 wurde Mainz von Custine eingenommen. Jetzt kam hier die französisch und republikanisch gesinnte Partei zur Herrschaft, und Forster, einer ihrer Führer und Vicepräsident des mainzer Konvents, ging im März 1793 nach Paris, um dort die Einverleibung des deutschen Landes in die französische Republik zu bewirken. Seine Frau hatte schon gegen Ende des vorhergehenden Jahres Mainz verlassen.

Der Strudel der Ereignisse ließ Karolinen nicht unberührt. Sie sympathisirte mit der Revolution, den republikanischen Ideen, dem französischen Freiheitskriege und stand in den mainzer Bewegungen mit ihren Gefühlen auf Forsters Seite, billigte seine Agitation für die französische Sache und theilte seine Schwärmerei und Verblendung. Sie sah in der Mission, die er übernahm, weder den politischen Irrthum noch die Versündigung an dem eigenen Vaterlande. Ihr Interesse für Forster war gemischt aus Bewunderung und Mitleid und hatte vorübergehend einen zärtlichen, aber wohl nie einen leidenschaftlichen Charakter. Das Verhältniß der beiden Frauen war seltsamer Art, von beiden Seiten aus Neigung und Abneigung gemischt; sie waren Töchter berühmter göttinger Professoren, selbst geistig geltende Naturen, die in den Kreisen der Universitätsstadt glänzen konnten, durch frühe Freundschaft verbunden, durch frühe Eifersucht gegen einander gespannt. Karoline hatte den obskuren Arzt eines Winkelstädtchens, Therese den berühmten Weltreisenden geheirathet; beide hatten ihre Ehe ohne Neigung geschlossen. Jetzt trat die eine Freundin als Wittwe in das Haus der anderen und fand eine zerrüttete Ehe; ich weiß nicht, ob sie dazu beitrug, die Kluft zu erweitern, ob in diesen Verhältnissen, wie sie lagen, überhaupt etwas zu verbessern oder zu verschlimmern war; genug sie nahm auch in den häuslichen Wirrnissen die Partei Forsters, tröstete ihn in seiner Verlassenheit und blieb in Mainz, um, bei ihm ausharrend, „das Amt einer moralischen Krankenwärterin“ zu üben.“[1] Das Unglück dieses bedeutenden Mannes rührte sie zu zärtlicher Theilnahme, aber sie erkannte auch in der Schwäche seines Charakters die Schuld. „Er ist der wunderbarste Mann“, schrieb sie in dieser Zeit (December 1792) an Meyer, „ich habe nie jemand so

nicht aus ihrer Wohnung. Es ist ein gescheidtes Weib, deren Umgang unsern häuslichen Cirkel bereichert.“ G. Forsters sämmtl. Schriften. Bd. VIII. S. 185.

[1] Karoline. I. S. 124.

bewundert, so geliebt und dann wieder so gering geschätzt." Das Unfeste und Unmännliche in Forsters Wesen war ihr zuwider. „Wie kannst Du meinen", sagt sie später zu demselben Freunde in einem Brief aus dem März 1794, „daß Forster je ein Mann geworden wäre? Und Männer, die nicht Männer sind, machen auch des vorzüglichsten Weibes Unglück." [1]

Ein Mann wie Forster konnte ihr keine Stütze sein, sie fühlte sich in Mainz bald gänzlich verlassen und fand niemand, der diese hülflose, nach Lebensglück durstige und dafür wie geschaffene Frau mit starkem Arm an sich gezogen und gerettet hätte. Bewerbungen um ihre Hand hatte sie gehabt und ausgeschlagen. Es waren nicht die rechten gewesen. Unter ihren männlichen Freunden gab es zwei, deren Hand sie ergriffen hätte, wenn sie gekommen wären: der eine war der ihr und ihrem elterlichen Hause befreundete Fr. Ludwig Wilh. Meyer, Custos an der Universitätsbibliothek in Göttingen, als Karoline von Clausthal dorthin zurückkehrte, der spätere Biograph des berühmten Schauspielers Fr. Schröder; den anderen Namens Tatter hatte sie in der ersten Zeit ihrer Wittwenschaft kennen gelernt und eine leidenschaftliche Neigung für ihn gefaßt, er war Erzieher hannoverscher Prinzen, begleitete den Herzog von Sussex auf Reisen und wurde später der Vertraute des Herzogs von Cambridge.[2] Beide Männer hatten keine Berühmtheit, die Karolinen blenden konnte, sie waren energische Naturen, und diese Männlichkeit, die sie in Forster vermißte, war es, die sie hier anzog und namentlich an Tatter fesselte. Diesen Mann hatte sie innerlich erwählt, sie hatte im Stillen auf ihn gehofft und war glücklich, als er Ende September 1792 einige Tage nach Mainz kam und sie dort besuchte.[3] Er kam und ging; ihre Hoffnungen blieben unerfüllt, sei es nun, daß die Ehe mit seinen Lebensplänen nicht stimmte, oder daß ihm diese Frau nicht die rechte Lebensgenossin zu sein schien. Als sie im December ängstlich über ihre Zukunft an ihn schrieb, antwortete er, er sei in Verzweiflung, nichts für sie thun zu können. Die Gemüthsstimmung, in der sie war, schildert sie einige Monate später dem anderen Freunde: „der einzige Mann, dessen Schutz ich je begehrte, versagte ihn mir". „Meine Geduld brach, mein Herz

[1] Ebendas. I. S. 113 ff. S. 143. — [2] Vgl. Haym. Ein deutsches Frauenleben aus unserer Litteraturblüthe. Preuß. Jahrb. November 1871. — [3] Karoline. I. S. 105. Br. an Meyer vom 6. Oct. 1792.

wurde frei, und in dieser Lage, bei solcher Bestimmungslosigkeit meinte ich nichts Besseres thun zu können, als einem Freunde trübe Stunden zu erleichtern und mich übrigens zu zerstreuen." [1]

Sie that das Schlimmste. Ihre Hoffnungslosigkeit verwandelte sich im Sturm jener Tage in dunkeln Leichtsinn, und eine wilde Leidenschaft, über deren nähere Verhältnisse wir nicht aufgeklärt sind, die sie wie ein plötzlicher Rausch erfaßt haben muß und einem Franzosen galt, stürzte sie in den Abgrund.[2]

Als Mainz im Frühjahr 1793 wieder von den Reichstruppen belagert wurde, wollte sie die Stadt verlassen (den 30. März), um in dem Hause ihrer Jugendfreundin Luise Gotter in Gotha eine Zuflucht zu finden. Bei ihrer Abreise gerieth sie in die Hände der Preußen; sie war politisch verdächtig, als Forsters Freundin, als Böhmers Schwägerin, welcher Custines Secretär war, es hatte sich sogar das Gerücht verbreitet, sie sei Custines Maitresse. Das Gerücht war falsch; auch ihrem Schwager war sie fern geblieben, wie überhaupt allem öffentlichen politischen Treiben. Aber die Thatsache ihrer Freundschaft und ihrer Sympathien mit Forster genügte, um sie gefangen zu nehmen und ohne weitere Untersuchung als Geißel zu behalten. Mehrere Monate mußte sie in Königstein eine beschwerliche Festungshaft leiden, die sie in der peinvollsten Lage und in der ängstlichsten Sorge für ihr Schicksal ertrug. „Gehen Sie hin, lieber Gotter", schrieb sie den 15. Juni 1793 an den Mann ihrer Jugendfreundin, „und sehen Sie den schrecklichen Aufenthalt, den ich gestern verlassen habe, athmen Sie die schneidende Luft ein, die dort herrscht, lassen Sie sich von dem durch die schädlichsten Dünste verpesteten Zugwind durchwehn, sehen Sie die traurigen Gestalten, die stundenweis in das Freie getrieben werden, um das Ungeziefer abzuschütteln, vor dem Sie dann Mühe haben sich selbst zu hüten, denken Sie sich in einem Zimmer mit sieben anderen Menschen, ohne einen Augenblick von Ruhe und Stille, und genöthigt, sich stündlich mit der Reinigung dessen, was Sie umgibt, zu

[1] Ebendas. I. S. 127. Brief an Meyer vom 15. Juni 1793. — [2] Vergl. Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, herausgegeben von Dr. Oskar F. Walzel (Berlin 1890), S. 83, 89, 89, 99. „Jener Franzose, mit dem Karoline in nähere Beziehungen getreten, der Vater des Kindes, welches sie am 3. November 93 gebar (S. 39), hieß Cranz. S. 131.

beschäftigen, damit Sie im Staube nicht vergehn, und dann ein Herz voll der tiefsten Indignation gegen die gepriesene Gerechtigkeit, die mit jedem Tage durch die Klagen Unglücklicher vermehrt wird, welche ohne Untersuchung dort schmachten, wie sie von ungefähr aufgegriffen wurden — muß ich nicht über Euch lachen? Sie scheinen den Aufenthalt in Königstein für einen kühlen Sommertraum zu nehmen, und ich habe Tage da gehabt, wo die Schrecken und Angst und Beschwerden eines einzigen hinreichen würden, ein lebhaftes Gemüth zur Raserei zu bringen." Und an demselben Tage, so elastisch empfindet diese Frau, schreibt sie an Meyer: „Ich habe zwei schreckliche Monate durchlebt, aber gieb mir morgen Ruhe und Verborgenheit, so vergesse ich alles und bin wieder glücklich."[1]

Nachdem sie noch einige Wochen zu Kronberg eine Art Stadtarrest gehabt, wurde sie auf die Fürbitte ihres jüngeren Bruders durch einen Befehl des Königs von Preußen in Freiheit gesetzt, weil „sie nichts verschuldet habe."[2] Indessen war ihr politischer Ruf so verdächtig und anrüchig geworden, daß ihr wiederholt, als sie besuchsweise nach Göttingen kam, das zweite mal noch im September 1800, das Kuratorium der Universität den Aufenthalt in ihrer Vaterstadt untersagte.

Als sie, zweifach in ihrer bürgerlichen Existenz vernichtet, die Haft verließ, fand sie einen Mann, der an ihre Seite trat und großmüthig, wenig bekümmert um das Urtheil der Welt, ihr die Hand zum Schutz und zur Stütze reichte: August Wilhelm Schlegel. Schon in Göttingen hatte Schlegel während seiner letzten Studienzeit die junge (vier Jahr ältere) Wittwe kennen gelernt und war durch ihren persönlichen Zauber, durch ihre geistige Macht und Bildung gefesselt worden; er hatte, als sie nach Marburg ging, brieflich mit ihr verkehrt und wiederholt um ihre Hand geworben. Sie liebte ihn nicht und spottete gegen ihre Schwester in einem Briefe jener Zeit über den Gedanken, ihn zum Manne zu nehmen. „Er schrieb mir dreimal und wie!" „Schlegel und ich! ich lache, indem ich schreibe! Nein, das ist sicher — aus uns wird nichts. Daß doch gleich etwas werden muß." Das Bild eines Anderen erfüllte ihr Herz und ihre Phantasie. „Ich habe", schrieb sie damals der Schwester, „einen Lorbeerstrauch, den ich

[1] Karoline. I. S. 121 ff. S. 124. — [2] Ebendas. I. S. 129. (Der Befehl ist vom 4. Juli 1793.)

für einen Dichter groß ziehe, sag' das Schlegeln — und ein himmlisches Reseda-Sträuchelchen, eine Erinnerung — sag' das Tattern." [1]

Indessen blieb sie mit Schlegel in freundlichem Briefwechsel, auch nachdem er als Hofmeister nach Amsterdam gegangen war und hier neue Heirathsgedanken gefaßt hatte. Da kam die Zeit ihrer Gefangenschaft, auf die erste Nachricht hatte sich Schlegel an Wilhelm von Humboldt gewendet, um durch dessen Vermittlung die Hülfe des Coadjutor Dalberg zu gewinnen. [2] Nach ihrer Befreiung kam er und führte sie unter seinem Schutze nach Leipzig, wo sie die ersten Tage bei dem Buchhändler Göschen, die folgenden Monate in völliger Verborgenheit in dem altenburgischen Städtchen Lucka im Hause eines Arztes zubrachte. Schlegel, um allen Gerüchten zuvorzukommen, hatte die verlassene und erniedrigte Frau für die seinige erklärt und, da er nach Amsterdam zurückkehren mußte, sie dem Schutz und der Obhut seines Bruders anvertraut, der damals in Leipzig lebte. Die Briefe, welche der letztere während dieser Zeit nach Amsterdam schrieb, enthalten die Nachrichten, die wir oben erwähnten. Näheres über die mainzer Erlebnisse ist auch ihm nicht gesagt worden, sein unbegründeter Verdacht ging auf Forster. Der Zustand, in dem sich Karoline damals befand, war höchst elend. Zu der kümmerlichen Lage, zu den äußeren Entbehrungen kamen Reue und Angst. „Sie ist traurig und kummervoll, mehr als sie Dir vielleicht schreibt, wie ihr Anblick und viele kleine Züge es genug verrathen." Briefe aus Mainz lassen befürchten, daß ihre Lage kein Geheimniß mehr sei; „sie war vor Schrecken und Schmerz betäubt", schreibt Friedrich den 28. August 1793, „und konnte lange Zeit nur einzelne Worte hervorbringen. Sie hat die Tage über unaussprechlich gelitten, ihren eigenen Worten nach mehr, weit mehr als je in ihrem Leben." Sie sah den Kummer ihrer Mutter, die Verfolgung der böhmerschen Familie, vielleicht die Entreißung ihrer Tochter vor Augen und wußte vor Schmerz sich nicht zu fassen.

Es ist nicht blos Mitleid für die unglückliche Frau, das den jüngeren Schlegel einnimmt, es ist zugleich ihr Zauber, der ihn bestrickt. Er hatte sie schon aus den Briefen, die der Bruder ihm zusendete, kennen gelernt; den 2. August 1793 machte er in Leipzig ihre persönliche Bekanntschaft. „Der Eindruck, den sie auf mich gemacht hat, ist viel zu außerordentlich, als daß ich ihn selbst schon deutlich

[1] Ebendas. I. S. 57, 59. — [2] Ebendas. I. S. 378–381.

übersehen und mittheilen könnte." „Ich schreibe Dir nichts weiter über sie, keine Beurtheilung, keine Erzählung, keine Vermuthungen. Alles, was ich noch sagen könnte, würde verworren, oberflächlich sein, und vielleicht könnte ich in Gefahr kommen, mich schwärmerisch auszudrücken, und mir deucht, für sie zu schwärmen heißt sich an ihr versündigen. Vielleicht gelingt es mir, sie gleich ohne Verblendung zu fassen." „Die Ueberlegenheit ihres Verstandes über dem meinigen habe ich sehr frühe gefühlt. Es ist mir aber noch zu fremd, zu unbegreiflich, daß ein Weib so sein kann, als daß ich an ihre Offenheit, Freiheit von Kunst recht fest glauben dürfte." „Ich bin gewiß, daß man wahr gegen sie sein darf, und größeres läßt sich von keinem Menschen sagen." „Ihre Urtheile über Poesie sind mir sehr neu und angenehm. Sie dringt tief ins Innere, und man hört das auch aus ihrem Lesen, die Iphigenie liest sie herrlich. Wenn ihr Urtheil rein wäre, so könnte es vielleicht nicht so unaussprechlich wahr und tief sein. Sie findet Lust an den Griechen, und ich schicke ihr immer einen über den andern." „Mein Zutrauen zu ihr ist ganz unbedingt. Sie ist nicht mehr die einzige Unerforschliche, von der man nie aufhört zu lernen, sondern die Gute, die Beste, vor der ich mich meiner Fehler schäme." [1]

Es fehlte nicht viel, daß seine leidenschaftliche Verehrung dieser Frau die Grenzen der Treue gegen den Bruder überschritt, aber er hielt sich zurück und machte sich daraus eine Tugend. Die Wirkung, die sie auf ihn gehabt, war dauernd. In seinem späteren Liebesroman Lucinde hat er, wie Haym gewiß mit Recht vermuthet, das Bild Karolinens vor Augen gehabt in der Schilderung der Freundin, „die einzig war und die seinen Geist zum ersten Mal ganz und in der Mitte traf", „sie hatte gewählt und hatte sich gegeben; ihr Freund war auch der seinige und lebte ihrer Liebe würdig". Hier ist dieses Bild Karolinens, wie Friedrich Schlegel sie sah. „Sie war heiter und leicht in ihrem Glück", — „überhaupt lag in ihrem Wesen jede Hoheit und jede Zierlichkeit, die der weiblichen Natur eigen sein kann, jede Gottähnlichkeit und jede Unart, aber alles war fein, gebildet und weiblich. Sie konnte in derselben Stunde irgend eine komische Albernheit mit dem Muthwillen und der Feinheit einer gebildeten Schauspielerin nachahmen und ein erhabenes Gedicht vorlesen mit der hinreißenden Würde eines kunst-

[1] Ebendas. I. Beilagen. S. 346–350. Briefe vom August und September 1793 und vom Januar 1794.

losen Gesanges. Bald wollte sie in Gesellschaft glänzen und tändeln, bald war sie ganz Begeisterung, und bald half sie mit Rath und That, ernst, bescheiden und freundlich wie eine zärtliche Mutter. Eine geringe Begebenheit ward durch ihre Art, sie zu erzählen, so reizend wie ein schönes Märchen. Alles umgab sie mit Gefühl und Witz, sie hatte Sinn für alles und alles kam veredelt aus ihrer bildenden Hand und von ihren süß redenden Lippen. Nichts Gutes und Großes war zu heilig oder zu allgemein für ihre leidenschaftliche Theilnahme. Sie vernahm jede Andeutung, und sie erwiderte auch die Frage, welche nicht gesagt war. Es war nicht möglich, Reden mit ihr zu halten; es wurden von selbst Gespräche, und während dem steigenden Interesse spielte auf ihrem feinen Gesichte eine immer neue Musik von geistvollen Blicken und lieblichen Mienen. Dieselben glaubte man zu sehen, wie sie sich bei dieser oder bei jener Stelle veränderten, wenn man ihre Briefe las, so durchsichtig und seelenvoll schrieb sie, was sie als Gespräch gedacht hatte. Wer sie nur von dieser Seite kannte, hätte denken können, sie sei nur liebenswürdig, sie würde als Schauspielerin bezaubern müssen, und ihren geflügelten Worten fehle nur Maß und Reim, um zarte Poesie zu werden. Und doch zeigte eben diese Frau bei jeder großen Gelegenheit Muth und Kraft zum Erstaunen, und das war auch der hohe Gesichtspunkt, aus dem sie den Werth der Menschen beurtheilte.“ [1] Wenn man Karolinens Briefe gelesen hat, so läßt sich nicht zweifeln, daß nur sie das Original dieser Schilderung sein kann; sie ist nicht blos eine Meisterin, sondern wirklich ein Genie im Briefschreiben, ihre Briefe sind ganz sie selbst, ebenso leicht und anmuthig, und wenn es der Augenblick und Gegenstand giebt, ebenso bedeutend und tief.

Ihr Verhältniß zu dem älteren Schlegel ist nach den mainzer Schicksalen verändert. Sie schuldet ihm jetzt alles und fühlt diese Schuld mit zärtlicher Dankbarkeit, zugleich war sie nie eines männlichen Schutzes und einer neu befestigten Existenz bedürftiger als in diesem Augenblick. Gleich in den ersten Wochen ihrer Verborgenheit schrieb sie an Friedrich Schlegel: „Sie fühlen, welch ein Freund mir Wilhelm war. Alles, was ich ihm jemals geben konnte, hat er mir jetzt freiwillig, uneigennützig, anspruchslos vergolten durch mehr als hülfreichen Beistand. Er hat mich mit mir ausgesöhnt, daß ich ihn

[1] Haym, die romantische Schule. S. 878. Karoline. I. Beil. 2. S. 354.

mein nennen konnte, ohne daß eine blinde unwiderstehliche Empfindung ihn an mich gefesselt hielt. Sollte es zuviel sein, einen Mann nach seinem Betragen gegen ein Weib beurtheilen zu wollen, so scheint mir doch Wilhelm in dem, was er mir war, alles umfaßt zu haben, was man männlich und zugleich kindlich, vorurtheilslos, edel, liebenswerth heißen kann."[1]

Friedrich drängt den Bruder zur Rückkehr, zu entschlossenem und schnellem Handeln, er möge sie nicht durch Unbestimmtheit verderben; verspäten heiße langsam vernichten.[2] Im Frühjahr 1795 kehrt Schlegel von Amsterdam zurück, gleichzeitig geht Karoline, die nach ihrer Verborgenheit über ein Jahr (Febr. 1794—April 1795) bei ihrer Freundin in Gotha gelebt hatte, zu ihrer Mutter nach Braunschweig. Ueber die Ehe war man einig, aber noch wußte man nicht, wo den neuen Hausstand gründen; Schlegel dachte an Amerika oder Holland, der Bruder rieth Rom oder Jena, zuletzt entschied man sich für Jena, wo sich durch Schillers Einladung ein litterarischer Wirkungskreis für Schlegel eröffnete. Wenige Monate nachdem er sich hier niedergelassen, schloß er den Ehebund mit Karoline zu Braunschweig den 1. Juli 1796.

Sie besaß, wie ihr Mann am besten wußte und selbst gesagt hat, alle Talente, um als Schriftstellerin zu glänzen. Friedrich Schlegel erkannte ihre schriftstellerische Begabung ganz richtig, wenn er in einem seiner Briefe bemerkt: „ich habe immer geglaubt, Ihre Naturform — denn ich glaube, jeder Mensch von Kraft und Geist hat seine eigenthümliche — wäre die Rhapsodie. Bedenken Sie, daß Briefe und Recensionen Formen sind, die Sie ganz in der Gewalt haben."[3] Diese Talente zu bewähren, fand sie in der Ehe alle Gelegenheit. Sie war nicht blos die poetische Rathgeberin ihres Mannes, sondern half ihm bei seinen ästhetischen und kritischen Arbeiten in den Horen, der Litteraturzeitung, dem Athenäum. Bei dem Aufsatz über Romeo und Julia, den er für die Horen (1797) schrieb, war die Feder seiner „geschickten Freundin" mitthätig, ebenso bei der Charakteristik Lafontaines im ersten Stück des Athenäums; in dem folgenden Stück dieser Zeitschrift erschien ein anonymer Aufsatz über die „Fragmente aus den Briefen eines jungen Gelehrten an seinen Freund", es waren Briefe, die Johannes Müller an Bonstetten während der Jahre 1775—1778 in

[1] Ebendas. I. S. 132 ff. — [2] Ebendas. I. Beilage 1. S. 351. — [3] Ebendas. I. S. 206 ff. Der Brief ist vom Herbst 1797.

der Schweiz geschrieben; als er jenen Artikel im Athenäum gelesen hatte, schrieb er seinem Bruder: „Ich kenne den Verfasser nicht, aber er ist mein vertrautester Freund, niemals hat jemand so viel Wahres über mich, meine Lage, meinen Charakter in einer Recension gesagt oder herausdechiffrirt aus einer meiner Schriften". Dieser Verfasser war Karoline.[1] Als Schlegel wetteifernd mit Goethes Iphigenie seinen Ion gedichtet hatte, und dieser Anfang 1802 in Weimar zur Aufführung gekommen war, erschien anonym eine Beurtheilung des Stücks in der Zeitung für die elegante Welt. Diesen Aufsatz hatte Karoline geschrieben gemeinschaftlich mit Schelling.[2]

Sechstes Capitel.

Karolinens Verbindung mit Schelling.

I. Mutter und Tochter.

1. Erste Bekanntschaft.

Ihr Interesse für Schelling war gleich mit der ersten Bekanntschaft entschieden. Er war kaum eine Woche in Jena, als den 12. October 1798 Wallensteins Lager zum ersten mal in Weimar aufgeführt wurde; Karoline war mit ihm und Schlegel zugegen und schreibt einige Tage später ihrem Schwager von der Aufführung des Stücks, und daß Schelling an Schlegels Stelle mit ihr zurückgefahren sei. Hier ist in ihren Briefen das erste Mal von Schelling die Rede: „er wird sich von nun an einmauern, wie er sagt, aber gewiß nicht aushält. Er ist eher ein Mensch, um Mauern zu durchbrechen. Glauben Sie, Freund, er ist als Mensch interessanter, als Sie zugeben, eine rechte Urnatur, als Mineral betrachtet echter Granit." Das Wort erregte Fr. Schlegels eifersüchtigen Spott: „Wo wird Schelling der Granit eine Granitin finden? Wenigstens muß sie doch von Basalt sein?" „Daß Huber sich mit Kotzebue verträgt, kann nicht ärgerlicher sein, als daß Schelling über Hardenberg urtheilen will. Eine Pique habe ich aber deshalb nicht gegen den braven Granit, außer wenn er sich eine dergleichen Gurke herausnehmen will, wie ihm ja zuweilen begegnet.[3]

[1] Ebendas. I. Beil. 6. S. 384 ff. Vergl. Aus Schellings Leben. II. S. 273. — [2] Haym, die romantische Schule. S. 160, 277, 706. — [3] Karoline. I. S. 218 ff. S. 228 ff.

Als Fichte nach Berlin gegangen war und dort mit Fr. Schlegel zusammenlebte, wollte man auch die jenaschen Freunde, das schlegelsche Ehepaar und Schelling, zur Uebersiedlung bewegen, um in Berlin gemeinschaftlich Haus zu halten. „Wir gehören doch alle", schreibt Friedrich an seine Schwägerin, „zu der einen Familie der herrlichen Verbannten." Der Plan kam nicht zu Stande, wenigstens nicht in Berlin; dagegen vereinigten sich die Freunde, Fichte ausgenommen, bald in Jena, und ihr Sammelpunkt war das schlegelsche Haus. Hier waren Schelling und die Familie Paulus während des Sommers 1799 tägliche Pensionsgäste an Karolinens Tisch, Anfangs September kam Fr. Schlegel von Berlin und im folgenden Monat seine Freundin Dorothea Veit. Aus den Briefen, die Karoline damals an ihre Tochter Auguste nach Dessau schreibt, sieht man, welche Neigungen und Abneigungen in dem kleinen Kreise spielen, wie die Zielscheibe der letzteren namentlich Schiller ist, und auf welche Weise man sich in dieser von persönlichen Affecten niederer Art keineswegs freien Antipathie Genüge that. Als ob sie eine lustige und gute That zu berichten hätte, erzählt sie der Tochter, wie Mittags den 20. October 1799 Fr. Schlegel und Dorothea Veit, Wilhelm Schlegel und sie selbst nebst Schelling beisammen saßen und sich an dem eben erschienenen Musenalmanach ergötzten: „aber über ein Gedicht von Schiller, das Lied von der Glocke, sind wir gestern Mittag fast von den Stühlen gefallen vor Lachen, es ist à la Voß, à la Tieck, à la Teufel, wenigstens um des Teufels zu werden".[1] Ging doch das von Haß verblendete Urtheil gegen Schiller in dem schlegelschen Kreise so weit, daß man sich sogar den Wallenstein weglachen wollte!

Was die persönlichen Verhältnisse der romantischen Freunde betraf, so fehlte neben den Wahlverwandtschaften auch nicht die Abstoßung, die bald zwischen den Frauen hervortrat, selbst die Brüder für einige Zeit entfremdete und den ersten Mißton in die schlegelsche Ehe brachte. Um so stärker fühlte sich Karoline zu Schelling hingezogen. Alles, was ihn angeht, erregt ihre Theilnahme; die Ankunft seines Bruders, der in Jena Medicin studiren soll, erscheint in ihren Briefen wie ein Ereigniß. „Schellings Bruder ist seit gestern da, aber noch nicht hier gewesen, denn er ist vom Postwagen gefallen und noch stupide. Er soll größer sein wie Schelling und erst sechszehn Jahr." „Ach Gott,

---

[1] Ebendaselbst. I. S. 272.

wenn Du Deine Hoffnungen auf den jungen Schelling setzest, da hast Du es freilich schlimm, da kriegst Du alle Hände voll zu thun, ein rechter Bär und spricht so schwäbisch. Er war bei uns, Du kannst denken, wie er Wilhelm amüsirte. Schelling sagte, unsre Gesellschaft wäre noch viel zu gut für ihn, er wollte ihn erst so zu Niethammers schicken, da sollt er gehammert werden, nachher wollt er ihn schlegeln lassen." „Schellings Bruder ist groß und stark und spricht dick und breit schwäbisch. Aehnlichkeit mit dem Bruder, aber doch nichts von dem geistreichen Trotz im Gesicht." Das alles schreibt sie der Tochter.[1]

2. Der Tod Augustens.

Im Frühjahr 1800 hatte Karoline eine gefährliche Krankheit zu überstehen, und Hufeland rieth zu ihrer völligen Genesung das Bad Bocklet in Franken. Schlegel begleitete Mutter und Tochter die Hälfte des Weges. Schelling ging mit nach Bamberg und machte in der ersten Juniwoche von hier einen Ausflug in seine Heimath. Die Frauen blieben in Bamberg vom 8. Mai bis 12. Juni.

Welches eigenthümliche und schwer zu bestimmende Verhältniß zwischen ihnen und Schelling bestand, zeigen die Briefe, welche damals Mutter und Tochter an ihn schrieben. Die Anrede ist die vertraulichste; Auguste nennt ihn mit einem Spielnamen, Karoline schreibt voll leidenschaftlicher Hingebung, die Tochter kennt die Empfindungen der Mutter. „Ich danke Dir recht sehr", sagt Auguste in einem ihrer Briefe, „für das Mittel, das Du mir an die Hand gegeben hast, Mütterchen zu amüsiren, es schlägt herrlich an; wenn ich auch noch so viel Narrenspossen treibe, sie zu unterhalten, und es will nicht anschlagen, so sage ich nur: »wie sehr er Dich liebt«, und sie wird gleich muthig; das erste mal, als ich es ihr sagte, wollte sie auch wissen, wie sehr Du sie denn liebtest, da war nun meine Weisheit aus, und ich half mir geschwind damit, daß ich sagte: »mehr als alles«, sie war zufrieden, und ich hoffe, Du wirst es auch sein." Den 9. Juni schreibt Karoline: „wir haben Tag und Nacht zu sorgen gehabt, seit Du weg bist, und ich könnt' ein Lied nach alter Weise mit einem doppelten Refrain dichten: »wenn er doch nur bei uns wäre« und »gut, daß er nicht bei uns ist". „Du weißt, ich folge Dir, wohin Du willst, denn dein Thun und Leben ist mir heilig, und im Heiligthum dienen, in des Gottes Heiligthum, heißt herrschen auf Erden."[2]

[1] Ebendas. I S. 272ff. S. 275. — [2] Ebendas. I. S. 288, 291ff.

Den 12. Juni reisten die Frauen nach Bocklet. Hier erkrankte Auguste an der Ruhr; der Arzt, der sie behandelte, war der Oberchirurg Büchler aus Kissingen, sie starb nach zwölf Tagen (den 12. Juli) trotz den sichersten Hoffnungen, die der Arzt noch kurz vor ihrem Tode gegeben. Schelling war in den letzten Tagen zugegen und traute sich medicinisches Urtheil genug zu, um in den verordneten Mitteln einige den Opiaten beigemischte schädliche Bestandtheile zu erkennen, die er durch eigene Recepte entfernte. Jetzt suchte der Arzt zu seiner eigenen Deckung die Ursache des Todes auf diesen Eingriff in seine Behandlung zu schieben, und es verbreiteten sich üble Gerüchte, die später zu den feindseligsten Angriffen gegen Schelling gebraucht wurden. Schlegel, in seiner Art, widmete dem Mädchen ein Todtenopfer in Sonetten, deren eines „Schwanenlied" hieß, ihr letztes Lied war der König von Thule gewesen:

Vom Becher, den die Wellen eingeschlungen,
Als aus dem Pfand, das Lieb und Treu getauschet,
Der alte König sterbend sich berauschet,
Das war das letzte Lied, so sie gesungen.

Schelling, tief erschüttert, erkrankte in Bamberg. Er hatte den Plan gehabt, Jena zu verlassen und nach Wien zu gehen, aber der Krieg mit Frankreich, der schon die Reise nach Württemberg unsicher gemacht hatte, änderte seinen Entschluß. Kaum genesen, reiste er den 1. Oktober von Bamberg ab und kehrte, von Gries begleitet, nach Jena zurück, wo er noch fünf Semester bleiben sollte. An demselben Tage und in derselben Begleitung hatte er vor zwei Jahren Dresden verlassen, um sein Lehramt in Jena anzutreten. Schlegel und seine Frau gingen nach Braunschweig.

3. Schellings Verhältniß zu Mutter und Tochter.

Auguste Böhmer stand noch auf der Grenze des Kindes und der eben aufblühenden Jungfrau, im Anfange des sechszehnten Jahres, als sie starb. In dem beständigen Verkehr mit der Mutter, deren abenteuerliche Schicksale sie mit erlebt, deren lebendige Geistesfülle das Gemüth des Kindes zeitig erregt hatte, unter den Umgebungen des schlegelschen Kreises war sie früh gereift und weit über ihre Jahre hinaus unterrichtet und erfahren, ohne darüber den Reiz kindlicher Einfalt und Heiterkeit einzubüßen.

Friedrich Schlegel, der sie als achtjähriges Kind kennen lernte und gar nicht hübsch fand, wurde bald von ihrem natürlichen Witz,

ihrer fähigen und liebenswürdigen Gemüthsart so eingenommen, daß er ein lebhaftes Interesse für sie faßte, Griechisch mit ihr trieb und in der besten Laune allerliebste Briefchen an sie schrieb. Ganz ernsthaft fragt er das zwölfjährige Mädchen, ob ihr Urtheil über Lessings Nathan mit dem seinigen übereinstimme, und wiederholt die Frage, da sie nicht gleich beantwortet wird. Er schildert ihr, wie der romantische Kreis, der sich im Herbst 1799 im schlegelschen Hause zu Jena vereinigt hatte, lebt, und wie die Rollen vertheilt sind: „Wilhelm macht Verse, ich lese welche, die Veit hört welche, und Dein Mütterchen denkt welche; Tieck thut das alles zusammen.“ [1]

Auch Steffens war von ihrer Erscheinung ergriffen und außer sich über ihren Tod. „Ich vermag es nicht zu sagen“, schreibt er an Schelling, „was mir, auch mir Augustens Verlust ist. Die herrliche, ich begreife ihren Tod nicht. So ganz Leben, so ganz Blüthe, — und nun todt. Ich kann nicht davon sprechen — o! sie war mir theurer, als man weiß, als ich mir selbst gestehen wollte — und alle meine späteren Verirrungen kamen nur daher, daß ich sie zuweilen vergessen konnte. Wenn ich ruhig arbeitete, wenn ich gesund und munter allem nachdachte, was Jena mir war — die Quelle meines höheren Lebens —, so stund das Kind wie ein heiterer Engel vor mir.“ [2]

Wie aber verhielt es sich mit Schellings Empfindung, mit seiner Beziehung zu Auguste Böhmer? Es heißt, daß sie seine Braut oder so gut als seine Braut war, daß der gemeinschaftliche Schmerz über ihren Verlust ihn der Mutter näher brachte und so nah, daß zuletzt die Mutter an die Stelle der Tochter trat, daß seine Liebe zu jener durch seine Liebe zu dieser bedingt war. Nachdem die Briefe Karolinens veröffentlicht sind, erscheint die Sache ganz anders. Als er die Mutter kennen lernte, war Auguste dreizehn Jahre alt, und es ist weder anzunehmen noch irgend wie bezeichnet, daß seine erste Neigung diesem Kinde galt. Dagegen herrscht zwischen ihm und Karolinen sogleich eine gegenseitige, aus den Naturen beider bewegte und leicht erklärbare Anziehung von steigender Kraft und Wärme; die ältere, welterfahrene, geistig bedeutende Frau bemächtigt sich seiner Empfindungen, ihre Freundschaft thut ihm wohl, ihre hohe Meinung und Einsicht von seinem Geist und Beruf schmeichelt seinem Selbstgefühl,

[1] Ebendas. I. Beil. 2. S. 355—375. — [2] Aus Schellings Leben. I. S. 305. Brief vom 20. August 1800.

kräftigt und treibt seinen Ehrgeiz, spornt und inspirirt seine Thatkraft. Ihre begeisterte, von ihm gleichsam trunkene Liebe bringt auch in seine Gefühle die Gluth der Erwiderung; sie wollte diesen Mann in ihrem Lebenskreise festhalten, und es war bald ein von beiden empfundener Wunsch, sich anzugehören und fest verbunden zu sein, ohne sich einer Untreue schuldig zu machen. Warum sollte nicht der so viel jüngere Mann, da er ihr Gatte nicht sein konnte, ihr Sohn werden? Etwas in ihrer Zärtlichkeit für ihn war mütterlicher Art, und wenn auch noch andere Empfindungen damit sich mischten, so lag eben in der Mischung die vielleicht täuschende Unschuld. Der Gedanke, Schelling mit der Tochter zu verheirathen, entsprang gewiß zuerst in der Mutter, die das Spiel der Leidenschaften zu lenken, ihren Wunsch Schelling mitzutheilen, in der Tochter zu wecken und dieser, wie es einem überlegenen mütterlichen Einflusse leicht gelingt, ihre Bewunderung für den Mann einzuflößen wußte. Daß Karoline wirklich Vorstellungen dieser Art in der Tochter genährt haben muß, zeigen deutlich genug die Briefe, die sie ihr im Herbst 1799 nach Dessau schreibt. „Was Du letzt gegen Schelling sagtest, war gar nicht hübsch. Wenn Du Dich gegen ihn so sträubst, so werd ich glauben, daß Du auf Dein Mütterchen eifersüchtig bist. Er ließ Dir das mit der spröden Mamsell natürlich nicht sagen, das war i ch, und was ist denn unverständlich darin? Hast Du nicht zuweilen herbe Manieren, wie ein saurer Apfel? Einen Beweis von Schellings Liebenswürdigkeit muß ich Dir erzählen, er hat mir heimlich schwarze Federn auf meinen Hut kommen lassen, der mir recht wohl steht. Nun denk! Ich war ganz verblüfft.“[1]

Im Sommer des folgenden Jahres, als Schelling die Frauen in Bamberg verlassen hat, schreiben ihm beide gemeinschaftlich, in der vertrautesten Art, im Gefühl ihrer Zusammengehörigkeit, die Tochter lebt in den Empfindungen der Mutter, sie kennt das Zauberwort, das sie glücklich macht: „wie sehr er Dich liebt“, sie schreibt an ihn, harmlos wie ein Kind, und kundig wie eine Eingeweihte; jetzt dankt sie ihm, daß er ihr jenen mächtigen Talisman für die Mutter gegeben, jetzt nennt sie sich „sein armes Kind“, „leb recht wohl, Du Mull, und vergiß das Uttelchen nicht, das so gern mit Dir spazieren ginge“. Die Art ihrer Vertraulichkeit, der Ton der Briefe, der ungehemmte Ausdruck der Empfindungen Karolinens, selbst die äußere Weise des Ver-

[1] Karoline. I. S. 270.

kehrs, des Zusammenseins und Zusammenlebens, ist nicht denkbar ohne ein engeres Band, worüber sie im Stillen einverstanden waren, und das damals nur die ernsthaft beabsichtigte Verbindung zwischen Schelling und Auguste Böhmer sein konnte. Warum hätte auch Schelling für die Anmuth dieses aufblühenden Kindes weniger empfänglich sein sollen, als Friedrich Schlegel, als Steffens und andere, die in ihre Nähe kamen? Daß er sie als die Seinige betrachtet hat, läßt sich aus manchen seiner Aeußerungen erkennen; er mußte ihres Besitzes sicher gewesen sein, sonst hätte er in einem seiner Briefe nach dem Tode Karolinens nicht den schmerzlichen Ausruf thun können: „nun erst hatte ich auch Augusten ganz verloren“.[1] Eine solche Verbindung wäre auch die natürlichste und beste Lösung problematischer Gemüthsverhältnisse gewesen, in die sich Schelling verstrickt sah, er war an dem Faden der Zauberin in das Labyrinth einer Doppelliebe gerathen, aus dem er durch die Hand Augustens befreit wurde. Da kam das dunkle Geschick und ließ die Hand, die er schon ergriffen hatte, plötzlich erstarren!

Er war wie vernichtet. Von der Krankheit genesen, lebte er einen einsamen Winter in Jena unter den schwermüthigsten Stimmungen, die sich in manchen Stunden bis zur Todessehnsucht verdüsterten. Zu der Erschütterung über den Tod, zu dem Schmerz über den Verlust kamen quälende Vorwürfe, daß er nicht sorgfältiger gehandelt, nicht zur rechten Zeit einen andern Arzt gerufen, dem vorhandenen zu sehr getraut habe.[2] Es kam wohl auch ein Schatten, den das Andenken Augustens warf. Wie sich die Empfindungen zwischen ihm und der Mutter gestaltet hatten, war am Ende doch gegen die Tochter eine Art Schuld und Unwahrheit entstanden, die jetzt, nachdem jene plötzlich hinweggerafft war, schwer auf seine Seele fiel. Es gab Augenblicke, wo ihm zu Muthe war, als ob er sich an dem Mädchen versündigt, als ob im Grunde ein frevelhaftes Spiel mit ihr getrieben worden. Und das war nicht die einzige Empfindung, die ihn zu Boden drückte. Auguste war gleichsam das lebendige und reine Band zwischen ihm und Karolinen geworden, jetzt war dieses Band zerrissen, Karoline fern, er sah die Unmöglichkeit sie zu besitzen, die Nothwendigkeit ihr zu entsagen und hatte doch nicht die Kraft in sich, sie zu entbehren. Später nach dem Tode Karolinens wurde ihm zu Muth, als ob er nun erst Auguste ganz verloren; jetzt, als diese gestorben, mochte er

---

[1] Aus Schellings Leben. II. S. 193. — [2] Ebendas. I. S. 393.

ihren Verlust auch als den Karolinens empfinden. Man kann sich vorstellen, wie aus solchen Stimmungen jener traurige und peinliche Gemüthsaufruhr hervorging, in welchem Schelling damals den einsamen Winter in Jena verlebte, doppelt gequält: von Vorwürfen bei dem Andenken Augustens, von schmerzlichster Sehnsucht bei dem Gedanken an Karoline.

Seine Briefe an die letztere waren ohne Zweifel Bekenntnisse dieser Art: erkennbar, obwohl wir sie nicht besitzen, aus den Antworten Karolinens, aus der Art, wie sie ihn tröstet. Sie wußte leichter als er den Druck zu heben, den Schmerz zu „poetisiren“, den Schatten wegzuleuchten. „Unser Kind weicht mir keinen Augenblick von der Seite“, schreibt sie den 13. Februar 1801, „ich kenne kein Vergessen, ob ich äußerlich schon lebe, wie ein anderer. Ja, Du weißt es, liebe Auguste, wie Du bei Tage und bei Nacht vor Deiner armen Mutter stehst, die kaum mehr arm zu nennen ist, denn sie blickt Dich mehr mit Entzücken als mit Jammer an, die Klage über den herben, bittern Tod hat keine Dolche und zerreißende Schlangen mehr, ich kann lächeln, freundlich mich beschäftigen, aber ich lebe und bewege mich immer nur in Dir, mein süßes Kind. Ach störe mich nicht in meinem sanften Trauern, lieber Schelling, dadurch, daß ich bitterlich über Dich weinen muß. Das sollte nicht sein. Hättest Du Dir vorzuwerfen, dann ich tausendmal mehr; aber Gott weiß, es will nicht Raum in meiner Seele finden und haften. Ich habe Dich geliebt, es war kein frevelhafter Scherz, das spricht mich frei, dünkt mich.“ [1] Diese dunklen Worte erklären sich aus Schellings erschütterter Gemüthslage, und wir wissen, welcher Natur die Vorwürfe waren, über die sie ihn hinwegzuheben wünschte.

Gleich in einem ihrer ersten Briefe nach der Trennung sucht sie den quälenden Widerstreit seiner Empfindungen, aufgeregt von Gewissensvorwürfen und leidenschaftlicher Sehnsucht, gesteigert bis zum Lebensüberdruß, auszugleichen. „Genug, daß ich meinem Freunde verspreche, daß ich leben will, ja daß ich ihm drohe, ich werde leben, wenn er so zur unwahren Stunde den Tod sucht. Du liebst mich, und sollte die Heftigkeit des sich in Dir bewegenden Wehs Dich auch einmal mit Haß täuschen und mich damit zerreißen, Du liebst mich doch, denn ich bin es werth, und dieses ganze Universum ist ein Tand, oder wir

[1] Karoline. II. S. 26.

haben uns innerlich für ewig erkannt.“ „Wenn die Wolken des eigenen Jammers mir auch das Haupt eine Weile umhüllen, es befreit sich bald wieder und wird vom reinen Blau des Himmels über mir beschienen, der mein Kind einschließt wie mich. Die Allgegenwart, das ist die Gottheit — und meinst Du nicht, daß wir einmal allgegenwärtig werden müssen, alle einer in dem andern, ohne deswegen Eins zu sein? Denn Eins dürfen wir nicht werden, weißt Du wohl, dann würde das Streben, sich zu Eins zu machen, ja aufhören.“ [1]

Sie findet auch leicht die Art der Ausgleichung und Lösung, wie bei der unzerstörbaren Seelenverwandtschaft ihr Verhältniß wiederhergestellt und so erneut werden kann, daß selbst die persönliche Wiedervereinigung möglich wird. Der Geliebte sollte der Gatte der Tochter werden; von jetzt an soll er ihr gelten als Sohn, als Bruder ihres Kindes. „Ich scheide nicht von Dir, mein Alles auf Erden“, schreibt sie im Februar 1801, „das Mittel, das die Seele ergreift, um sich der Entweihung des Bundes zu entziehen, stellt alles her, ihn selbst in seiner ganzen Schöne und die Zärtlichkeit, die ihn unterhält. Ich bin die Deinige, ich liebe, ich achte Dich, ich habe keine Stunde gehabt, wo ich nicht an Dich geglaubt hätte, es sind Umstände gewesen, die Deinen Glauben an mich trübten, es wird nun heller werden. Als Deine Mutter begrüße ich Dich, keine Erinnerung soll uns zerrütten. Du bist nun meines Kindes Bruder, ich gebe Dir diesen heiligen Segen. Es ist fortan ein Verbrechen, wenn wir uns etwas Anderes sein wollten.“ „Ich habe Dich schrecklich lieb, unbegreiflich lieb, und nun wird es erst ganz an den Tag kommen. Könnte ich Dir nur meinen Sinn einflößen, alle Spannung weghauchen, Dich selbst festhalten in Deiner Anmuth, bei Deiner leichtern Stimmung. Gewiß, wenn Du Dich jetzt nicht mehr trauernd an Unmöglichkeiten wendest, so können wir uns noch ein schönes Leben bilden. Nimm unser wunderbares Bündniß, wie es ist, jammre nicht mehr über das, was es nicht sein konnte.“ [2]

II. Die Auflösung der Ehe mit A. W. Schlegel.

1. Karolinens Wiedervereinigung mit Schelling.

Seit Anfang October 1800 bis gegen Ende des Winters lebte das schlegelsche Ehepaar zusammen in Braunschweig, dann blieb Karo-

[1] Ebendas. II. S. 4, 15. — [2] Ebendas. II. S. 29 ff. S. 42.

line allein, Schlegel ging den 21. Februar 1801 nach Berlin, um sich dort durch Vorlesungen einen neuen Wirkungskreis zu bereiten und nach Jena nicht mehr zurückzukehren. Wirkliche Seelengemeinschaft hatte zwischen den Gatten nie bestanden, die gegenseitige Anhänglichkeit, von ihrer Seite auf Dankbarkeit, von der seinigen auf litterarische und schöngeistige Interessen gegründet, ist im Erkalten; das äußere Band des Zusammenlebens fängt schon an sich zu lösen, wenn auch damals an eine Scheidung der Ehe noch von keiner Seite ernstlich gedacht wurde. Das ganze Verhältniß hat einen müden, abgespannten, übersättigten Ausdruck. Wie sie gemeinschaftlich das neue Jahrhundert begrüßen, schildert Karoline dem Freunde in Jena lachend mit einer Vergleichung, die keine fortdauernde Gemeinschaft bedeutet. „Der Schlag zwölf überraschte uns, ich wollte Schlegel noch wecken, ehe es ausgeschlagen, denn es war mir, als könnten üble Folgen daraus entstehen, wenn einer dabei nicht wachte, gleichsam als ob er das Zusammenklingen seiner Sterne verschliefe, — also lief ich hinauf, er hatte den Schlag gehört, sich zusammengerafft und zu uns heruntergehen wollen, also begegneten wir uns, wie die beiden Jahrhunderte, auf der Treppe.“ [1] Das eine kommt, das andere geht, und die Sterne der beiden Gatten klangen nicht mehr zusammen.

Ihr Blick sucht den entfernten Freund, dem sie die Geister der Schwermuth verscheuchen möchte, sie hat nur Interesse für alles, was ihn interessirt, für seine Schicksale, Gedanken, Empfindungen. In ihm lebt ihr die Zukunft. Jeder seiner Triumphe ist der ihrige, sie feiert jauchzend den Sieg, den er auf dem Katheder in Jena über Friedrich Schlegel davonträgt. Dieser nämlich hatte sich den 18. October 1800 mit einer Probevorlesung „über den Enthusiasmus oder die Schwärmerei“ habilitirt (noch bevor er promovirt hatte) und begann seine Vorlesungen in demselben Semester, worin Schelling die seinigen nach einer halbjährigen Abwesenheit wiederaufnahm. Er las über Transscendentalphilosophie und suchte den Wettstreit mit Schelling. Uebermüthig, unüberlegt, in einer argen Selbsttäuschung über sich und die Aufgabe, hatte sich Schlegel in ein Element gewagt, für welches sein Talent und seine Geistesart gar nicht gemacht waren, denn ihm fehlte jedes Organ zu einer geordneten, pädagogisch wirksamen Lehrweise; er hielt die Sache für so gering, daß er sie spielend bezwingen könne, und erfuhr bald,

[1] Karoline. II. S. 16.

wie sehr er sich getäuscht. Die Studenten kamen aus Neugierde und wurden sehr bald seltener, weil sie nichts zu lernen fanden; ihm selbst wurde von Stunde zu Stunde unheimlicher zu Muth, er athmete auf, als er mit Weihnachten eine Ferienoase erreicht hatte, er schleppte das Semester mühselig hin ohne Erfolg und fand im nächsten keine Zuhörer mehr. Die Niederlage selbst war in wenigen Stunden entschieden. Karoline jubelte: „ja, Du bist wieder in die Schlacht gekommen, theurer Achilles, und nun fliehen die Troer. Die Unsterblichen haben Dich wieder geehrt und werden Dir das lange Leben obendrein geben. Das ist die wahre Rache, und ich triumphire ohne alle Schonung. Nichts von Bedauern, sie wäre gar nicht im großen Sinn der Humanität selber. Denn manche gedeihen in der Unterdrückung, dahin gehört Friedrich, es würde nur seine beste Eigenthümlichkeit zerstören, wenn er einmal die volle Glorie des Siegers genösse. Dir geziemt sie, Du weißt Dich in diesem Elemente zu bewegen.“ [1]

Sie redet zu ihm mit allen Stimmen begeisternder, weckender, tröstender Theilnahme, jetzt einsichtsvoll und ideal, wie sein Genius, jetzt mit der Gluth ausbrechender Leidenschaft und wieder die Leidenschaft dämpfend zu mütterlicher Zärtlichkeit. Seine Geistesverwandtschaft mit Goethe, seine höhere philosophische Natur in Vergleichung mit Fichte, sind ihr so einleuchtend, daß sie ihn mit dem ganzen Ge-

[1] Ebendas. II. S. 10 ff.

In dem Semester, wo Schlegel Fiasko machte, rüstete sich ein anderer Nebenbuhler und Gegner Schellings zur Habilitation: J. Fr. Fries, der im nächsten Semester (Sommer 1801) auftrat und, obwohl gründlich und gewissenhaft vorbereitet, doch nicht durchdringen konnte. „Jetzt liest auch Fr. Schlegel hier Transscendentalphilosophie“, schreibt er im Herbst seinem Freunde Reichel, „und hat nicht übel angefangen, die gesunde Vernunft zu ohrfeigen; gestern war er albern genug zu sagen, der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes wären durchaus nicht von absoluter Gültigkeit, sie sind nur praktisch, gelten nur in einer gewissen Sphäre; die Philosophie besteht in nichts als einer unendbaren Reihe von Widersprüchen, und das glauben denn eine Menge hiesiger Studenten mit größter Leichtigkeit, als ob sie sich wirklich etwas dabei denken könnten.“ Und im nächsten Semester an Bezschwitz: „Hier haben seit langem die Studenten allein die Frage, was ist Wahrheit, zu entscheiden. Den Winter konnte man in Schlegels und Schellings Hörsälen den ausgesprochensten Unsinn von der Welt hören. Schlegel, nämlich Friedrich, machte es aber zu bunt, er sprach ungeheuer viel vom Absoluten und dem Enthusiasmus so verworren und mit so schlechtem Vortrag, daß er jetzt keinen Zuhörer mehr bekam. Schelling allein gilt.“ Vgl. J. Fr. Fries, dargestellt von E. L. Th. Henke (1867). S. 74 ff.

fühl seiner Kraft durchdringen möchte, mit dem Vertrauen auf den Sieg seines Werks. „Sieh nur Goethen viel und schließe ihm die Schätze Deines Innern auf. Fördere die herrlichen Erze ans Licht, die so spröde sind zu Tage zu kommen. Mein Herz, mein Leben, ich liebe Dich mit meinem ganzen Wesen. Zweifle nur daran nicht! Welch ein Blitz von Glück, wie mir Schlegel gestern Abend Deinen Brief gab." „Goethe tritt Dir nun auch das Gedicht ab, er überliefert Dir seine Natur. Da er Dich nicht zum Erben einsetzen kann, macht er Dir eine Schenkung unter Lebenden. Er liebt Dich väterlich, ich liebe Dich mütterlich — was hast Du für wunderbare Eltern! Kränke uns nicht." „Ich sehe es klar, wie sich Deine Nachzeichnung der dichtenden Natur von selbst zu einem herrlichen Gedicht ordnen wird. Du entsinnst Dich des kleinen Gedichts von Goethe, wo Amor die Landschaft malt, er malt sie nicht, er zieht nur den Schleier von dem, was ist."[1] Sie schildert ihm beredt, tiefsinnig und versöhnlich, sein Verhältniß zu Fichte, den Gegensatz ihrer Naturen und Denkweisen: „so wie ich die Sache einsehe, würde ich vermuthen, daß er Dich mit der Naturphilosophie wie in ein Nebenfach zurückweisen und das Wissen des Wissens für sich allein behalten möchte". „Mir ist es immer so vorgekommen, bei aller seiner unvergleichlichen Denkkraft, seiner fest ineinander gefugten Schlußweise, Klarheit, Genauigkeit, unmittelbaren Anschauung des Ichs und Begeisterung des Entdeckers, daß er doch begrenzt wäre, nur dachte ich, es käme daher, daß ihm die göttliche Eingebung abgehe, und wenn Du einen Kreis durchbrochen hast, aus dem er noch nicht heraus konnte, so würde ich glauben, Du habest das doch nicht sowohl als Philosoph, als vielmehr insofern Du Poesie hast und er keine. Sie leitete Dich unmittelbar auf den Stand der Production, wie ihn die Schärfe seiner Wahrnehmung zum Bewußtsein. Er hat das Licht in seiner hellsten Helle, aber Du auch die Wärme, und jenes kann nur beleuchten; diese aber producirt. Und ist das nun nicht artig von mir gesehen? Recht wie durch ein Schlüsselloch eine unermeßliche Landschaft."[2]

Ihr ganzes Trachten geht nach Wiedervereinigung mit dem Freunde, in ihrer Phantasie ist alles geordnet, ihr Verhältniß zu Schelling soll mütterlich und dadurch unantastbar sein, ihr Verhältniß

---

[1] Karoline. II. S. 3 und 5. Die Briefe sind gleich nach der Trennung geschrieben, in der ersten Hälfte des October 1800. — [2] Ebendas. II. S. 24. (Januar 1801.) S. 40 ff. (1. März 1801.)

zu Schlegel ungeschieden und freundschaftlich bleiben. In diesem Sinn schreibt sie dem letzteren nach Berlin: „Was ich Dir zu sagen habe, ist jetzt blos das: ich kann niemals Schelling als Freund verleugnen, aber auch in keinem Falle eine Grenze überschreiten, über die wir einverstanden sind. Das ist das erste und einzige Gelübde meines Lebens, und ich werde es halten, denn ich habe ihn angenommen in meiner Seele als den Bruder meines Kindes. Dadurch, daß ein verrätherisches Geheimniß zwischen uns wegfällt, gewinnt alles eine andere Gestalt, zuerst für uns selbst, und diese Sicherheit geht in die Umgebungen über. Ich glaube daher nach Jena gehen zu können.“ Und in demselben Briefe richtet sie die sanfte Bitte an Schlegel: „Mein bester lieber Freund, ich will Dich nicht gern stören, aber Du mußt es nicht scheuen, mir auch einmal aus dem Gemüth zu schreiben — denn nicht wahr, es giebt doch ein Gemüth, ob Du schon die thörichte Leidenschaft verspottest?“ [1]

Den 23. April 1801 ist sie nach Jena zurückgekehrt. Ihre freundlichen Beziehungen zu Fr. Schlegel, schon verstimmt durch den gegenseitigen Widerwillen der Frauen, scheitern völlig an ihrem Verhältniß zu Schelling und verwandeln sich bald in bittere Feindschaft. Sie theilt alle Interessen mit Schelling und geht ganz ein in sein inneres Leben. Nicht blos die Gedichte ihres Mannes, besonders die Kotzebue-Satyre, die Schelling nicht genug hören kann und selbst als Bravourstück vorliest, werden gemeinschaftlich gelesen, sondern auch die Zeitschrift für speculative Physik. „Er liest dieses Heft Zeile für Zeile mit mir, und es fängt an ganz anders hell in mir zu werden. Es ist eine wahre Wonne um das Verstehenlernen und das Erleuchten einer dunklen Vorstellung und endlich um die Ruhe dieser Vorstellung selbst. Da das Höchste nicht zu hoch ist für diejenige kleine Person, welche Dir schreibt, so kann ich diese strenge Folge, da sie mir so lebendig erklärt wird besonders, und das von allem Subjectiven gleichsam entbundene Bild der Welt auch besser fassen als den sonnenklaren. Und wie stille macht sie das Gemüth. Ja ich glaube wohl an den Himmel in Spinozas Seele, dessen Eins und Alles gewiß das alte Urgefühl ist, das sich nun auch in Schelling wieder zum Lichte drängt.“ [2] Der „sonnenklare“ ist Fichtes „sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie“, der eben damals erschien mit dem charakteristischen

[1] Ebendas. II. S. 45 ff. — [2] Ebendas. II. S. 98.

Zusatz auf dem Titel: „ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen". Dieses Wort, ganz Fichte in seiner Art, wird von Schelling und seiner Freundin sehr witzig und treffend persifflirt. „Wir haben für den sonnenklaren ein Motto ausgefunden:

Zweifle an der Sonne Klarheit,
Zweifle an der Sterne Licht,
Leser, nur an meiner Wahrheit
Und an Deiner Dummheit nicht!

Das Fundament des Einfalls ist von Schelling, die letzte Zeile von mir. Schelling hat Goethen mitgetheilt, der, sehr darüber ergötzt, sich gleich den sonnenklaren geben ließ, um sich auch ein paar Stunden von Fichten maltraitiren zu lassen, wie er sich ausgedrückt hat." „Ich bitte Dich", schreibt sie kurz vorher über dasselbe Buch und seinen Titel, „was ist es doch, was Fichten treibt, seine Lehre den Leuten wie einen Wollsack vor die Füße zu schmeißen und wieder aufzufangen und nochmals hinzuwerfen? Es gehört unsägliche Geduld dazu, und am Ende zum Kuckuck, wenn sie es nicht verstehen, was liegt daran, und wer kann sie im Ernste zwingen wollen! Ich habe mich sehr darüber lustig gemacht. Schelling hat nur so hineingesehen. Aber ich habe es gelesen. Es ist ein komischer Hang." [1]

Dies alles schreibt sie dem Gatten nach Berlin, sie berichtet über allerlei häusliche, poetische, litterarische Neuigkeiten, über Maria Stuart und die Jungfrau, über Fichtes Brief an Reinhold, die Aufführung des Jon u. s. f. Die Briefe gehen unausgesetzt, der Ton, in dem sie schreibt, ist der einer ungeheuchelten herzlichen Freundschaft. „Lebe wohl, mein bester, lieber, guter, schöner Wilhelm", heißt es in einem Briefe aus den ersten Tagen nach ihrer Rückkehr, sie bittet ihn wiederholt nach Jena zu kommen, nennt ihn ihren „allerholdesten Freund" und äußert ein „reines Verlangen nach seiner Gegenwart". [2] Es ist die Zeit, wo sie, wie ein weiblicher Gleichen, in zwei Verbindungen lebt: in einer Seelengemeinschaft mit Schelling, die nächster Gegenwart bedarf, in einer Ehe par distance, die als sanft gepflegte Freundschaft fortgeführt wird, mit Schlegel.

3. Scheidung und dritte Ehe.

Dieser konnte oder wollte nicht kommen. Endlich ging zu einer verabredeten Zusammenkunft Karoline nach Berlin (April 1802), Schelling

[1] Ebendaselbst. II. S. 97, 104. — [2] Ebendaselbst. II. S. 76, 107.

reiste nach, und bei diesem Wiedersehen kam es zwischen den Gatten zunächst über Geldverhältnisse zu peinlichen Erörterungen, die brieflich geführt wurden. Auch muß während des Aufenthaltes in Berlin etwas vorgefallen sein, was Schlegeln berechtigen konnte zu erklären, er könne sich, wenn er wollte, von seinen Verpflichtungen gegen die Frau für losgesprochen halten.[1] Hier endet der freundschaftliche Verkehr innerhalb der Ehe. Beide kommen in dem Wunsch überein, das Band, welches sie nur noch dem Namen nach verknüpft, gesetzlich zu lösen. Der Entschluß reift im Sommer 1802. Gemeinschaftlich richten sie an den Herzog die Bitte um Scheidung (Herbst 1802), beide aus denselben Gründen divergirender Lebenszwecke, getrennter Haushaltung, kinderloser Ehe, freundschaftlich gefaßter Uebereinkunft.[2]

In einem vertraulichen Bekenntniß, gerichtet an Julie Gotter, die Tochter ihrer Freundin, erklärt sich Karoline offen über ihren Schritt. Sie habe Schlegeln nie geliebt, er sei ihr Freund gewesen und habe sich als solcher redlich, oft edel bewiesen, er hätte immer nur ihr Freund bleiben sollen; ihre Mutter habe die Heirath gewünscht, jetzt habe sie ihr Herz ganz von dieser Verbindung abgewendet und, obwohl sie zunächst nicht an Scheidung gedacht habe, sich dazu entschlossen. Sie könne sich nicht anklagen, aber finde selbst ihr Beispiel warnend. „Das Schicksal hat so seinen auserlesensten Jammer über mich ergossen, daß wer mir zusieht nicht gelockt werden kann, sich durch kühne willkürliche Handlungsweise auf unbekannten Boden zu wagen, sondern Gott um Einfachheit des Geschicks bitten muß.“ „Insoweit Du Schlegel kennst — glaubst Du, daß er der Mann war, dem sich meine Liebe unbedingt und in ihrem ganzen Umfange hingeben konnte? Unter andern Umständen hätte dieses bei einmal getroffener Wahl nichts verändert, so wie sie hier indessen nach und nach stattfanden, durfte es Einfluß über mich gewinnen, besonders da Schlegel mich selbst mehrmals an die unter uns bestehende Freiheit durch Frivolitäten erinnerte, die, wenn ich auch nicht an der Fortdauer seiner Liebe zweifelte, mir doch mißfallen konnten und wenigstens nicht dazu beitrugen, meine Neigung zu fesseln.“[3] Als die Heirath mit Schlegel im Werke war, bald nach jener schlimmsten Episode im Leben Karolinens, warnte sie Therese Forster: „Gieb Dich aus Liebe, aber nicht aus Ueberdruß,

[1] Ebendaselbst. II. S. 217. — [2] Ebendas. II. S. 228—30. — [3] Ebendas. II. S. 236 ff. (18. Febr. 1803.)

Spannung, Verzweiflung. Kannst Du aber die Männer entbehren, so ist es gut für Dich, bis Du wieder eine Bahn gefunden hast. Schlegel konnte Dich retten, aber doch nicht führen kann er Dich?"[1]

Während die Scheidungssache betrieben wird, führt Schelling für Karolinen den Briefwechsel mit Schlegel; neben ästhetischen und litterarischen Angelegenheiten werden auch die zur Scheidung nöthigen Geschäfte besprochen, oft wie beiläufig, alles im freundschaftlichsten Ton. „Was mich betrifft", schreibt Schelling naiv, „so dürfen Sie nur wollen, um sich von der Aufrichtigkeit meiner Gesinnungen und meiner Anhänglichkeit an Sie zu überzeugen. Seien Sie nur immer offen gegen mich und sehen Sie ein, daß alles, was auf Karolinen Beziehung hat, dieselbe auch für mich hat, indem ich keinen Gedanken in mir habe, in dem ich mich als getrennt von ihr denken könnte. Dann sehe ich nirgends eine Veranlassung unserer Entzweiung."[2] Freilich konnte er so nicht schreiben, wenn Schlegel den Verlust seiner Frau als ein Unglück empfunden hätte.

Karolinens vertrautes Zusammenleben mit Schelling, nachdem sie blos um seinetwillen ohne den Gatten nach Jena zurückgekehrt war, verlor den Schein der Unschuld und gab der Welt, die sich in das mütterliche Verhältniß nicht finden konnte, öffentlichen Anstoß. Man redete darüber ungefähr so, wie Anselm Feuerbach im Januar 1802 seinem Vater schreibt, der eine Auskunft über Schlegel gewünscht hatte: „Sein häusliches Verhältniß ist sonderbar und auch nicht sonderbar, je nachdem man die Beziehung nimmt. Seine Frau, eine sehr gebildete und gelehrte Dame, lebt hier, er selbst ist gewöhnlich in Berlin und hält gegenwärtig den dortigen Herren und Damen ästhetische Vorlesungen. Zuweilen macht er seiner »Frau« die Visite. Unter »Frau« ist aber hier nichts weiter zu verstehen, als eine weibliche Person, deren Hand ein Geistlicher in Schlegels Hand gelegt hat, und die dessen Namen führt. Die wirklichen Eherechte besitzt und übt aus Professor Schelling der Idealist, wie allgemein bekannt ist."[3]

Karoline hatte den Kreis der Selbsttäuschungen durchlaufen; sie meinte die Liebe zu Schelling und die Ehe mit Schlegel gut vereinigen zu können, sie wollte jene mütterlich, diese freundschaftlich halten und träumte sich wirklich einige Zeit hindurch sicher in dieser Doppel-

[1] Ebendas. II. S. 141. — [2] Aus Schellings Leben. I. S. 405. — [3] Anselm Ritter v. Feuerbachs Leben und Wirken, aus seinen ungedruckten Briefen u. s. f. veröffentlicht von seinem Sohne Ludwig Feuerbach. Bd. I. S. 69 ff.

empfindung. Je freundschaftlicher sie an Schlegel schreiben konnte mit warmer, in der That ungeheuchelter Theilnahme, um so unschuldiger nahm sie selbst ihr Verhältniß zu Schelling, und je intimer dieses Verhältniß sich gestaltete, um so lebhafter suchte sie in den freundschaftlichen Gefühlen für Schlegel das ausgleichende Gegengewicht. Die innere Unwahrheit, die in der Sache lag, machte den Zustand unerträglich. Jetzt ergriff sie die Scheidung wie ein zugleich unseliges und befreiendes Schicksal. Ihre erste Stimmung war, sich nie wieder zu verheirathen. Sie gehört zu jenen „problematischen Naturen", wie Goethe sie nannte, in denen Natur, darum auch Leidenschaft und Schicksal mächtiger sind als der Wille mit seinen Absichten und Vorsätzen, die deshalb beim besten Willen nicht bestimmen können, wie sie morgen empfinden werden. Solche Naturen haben kein Lebensprogramm oder machen es nur, um es zu ändern; ihre Lebensfahrt gleicht einer Phantasiereise, die auch kein Programm duldet. Wer will bei solcher Gemüthsart vorhersagen, wo es ihm in der unbekannten Welt, in die er geht, am besten gefallen wird? Und so begreift sich auch, wie in allen ihren Lebenswandlungen und trotz allen ungewollten Schicksalen diese problematischen Charaktere dennoch das Gefühl haben, sich selbst treu geblieben zu sein.

Die Scheidung wurde ausgesprochen und den 17. Mai 1803 vom Herzog beurkundet. Mit diesem Termine endet Schellings Aufenthalt in Jena. Wenige Tage nachher geht er mit Karolinen zu seinen Eltern nach Murrhardt, wo damals sein Vater Prälat war. Den 11. Juli schreibt er aus Cannstatt an Hegel: „Deiner Freundschaft wird es nicht gleichgültig sein zu erfahren, daß ich seit kurzem mit meiner Freundin verheirathet bin". Die Trauung, von der Hand des Vaters vollzogen, hatte den 26. Juni stattgefunden. Die Neuvermählten wollten nach Italien reisen und den Winter in Rom zubringen. Der Krieg trat auch diesem Plan entgegen, und statt nach Rom ging Schelling nach Würzburg.

Siebentes Capitel.

Conflicte in Jena, deren Verlauf und Charakter.

I. Die Kämpfe mit der Litteraturzeitung.

1. A. W. Schlegels „Abschied".

In den eben erzählten persönlichen Verhältnissen Schellings lag nicht der einzige Grund, der ihm den Weggang von Jena wünschenswerth und zuletzt nothwendig erscheinen ließ. Es kam dazu, daß er sich in seiner amtlichen Stellung nicht gefördert und, was noch schlimmer war, mit einigen seiner Amtsgenossen seit Jahren in Händel von zunehmender Widerwärtigkeit verwickelt sah. Schon seine Urlaubsreise im Frühjahr 1800 hatte er in der Absicht angetreten, Jena ganz zu verlassen.

Sehr bald nämlich hatte zwischen ihm und der jenaschen Litteraturzeitung ein Streit begonnen, der von Mißhelligkeiten zu gehässigen Anfeindungen führte und am Ende in Injurienprocesse und Pamphlete auslief. Es fehlte dem Streite nicht an allgemeinen Beweggründen, aber mit jedem Schritte drängte sich der Charakter persönlicher Erbitterung mehr in den Vordergrund, und es kam zuletzt so weit, daß Schellings erboste und in ihren Ausdrücken allerdings maßlose und übermüthige Polemik von seiten der Zeitung mit tückischem Gift erwidert wurde. Die Herausgeber waren bekanntlich der Philologe G. Schütz und der Jurist Hufeland, Freunde beide der kantischen Philosophie, zu deren Verbreitung und öffentlichem Ansehen die Litteraturzeitung in den ersten Jahren viel beitrug. Dieses unbestreitbare Verdienst wurde von Schütz so hoch angeschlagen, daß er fast die Hauptsache darüber vergaß, denn er war allen Ernstes überzeugt, daß seine Zeitschrift die kantische Philosophie für die Welt gerettet habe; wenn jene in den Jahren 1786 und 87 dieser nicht so eifrig das Wort geredet hätte, so würde die Kritik der reinen Vernunft Maculatur geworden sein, Hartknoch selbst habe es ihm gesagt.[1] Er urtheilte über Kant nicht wie ein Philosoph, sondern wie ein Verleger. Reinhold, mit den Herausgebern persönlich befreundet, hatte die Zeitschrift auf seiner Seite, selbst noch der fichte-

[1] Allgemeine jenasche Litteraturzeitung. 1800 S. 474.

schen Philosophie wurde, bevor der Atheismusstreit ausbrach, ein gewisser Spielraum gestattet. Schiller gehörte unter ihre Mitarbeiter und veröffentlichte hier seine Aufsätze über Klopstock und Bürger; er gewann A. W. Schlegel für die Zeitung, der drei Jahre hindurch in allen Angelegenheiten der schönen Litteratur ihr eigentlicher und bedeutender Stimmführer war.

Allmählich schieden sich die Interessen. Die Litteraturzeitung fühlte sich in der großen Verbreitung, die sie gefunden, behaglich und sicher, sie wollte den Beifall des Publikums nicht verlieren und scheute darum alles, was in ihrer Lesewelt Mißfallen erregte, jedes Bündniß namentlich mit anstößigen Tendenzen, wodurch ihre Abonnentenzahl Abbruch leiden konnte, und so gerieth sie aus Neigung und Politik in einen Schlendrian, den sie in selbstgefälliger Verblendung für den höhern Standpunkt ansah. Die gefährlichen Neuerungen kamen durch Fichte und die Romantiker; jener gründete mit Niethammer das philosophische Journal, die beiden Schlegel sammelten ihre mit der Wissenschaftslehre verbündeten Streitkräfte im Athenäum. Nikolai, der das Wasser der Aufklärung seicht und bequem im Teich hatte und gegen die wilden Gewässer der Litteratur, die seit Goethe hereingebrochen waren, immer tapfer die große Spritze aus seinem Teich füllte, war auch jetzt gleich bei der Hand und schrieb gegen das Athenäum eine elende Satire in seiner bekannten Art: „Briefe Adelheids an Julie". Die Litteraturzeitung wollte erst den Klügsten spielen, dem Streite zusehen und das Ende abwarten, was freilich jedem erlaubt ist, nur keiner Litteraturzeitung; indessen blieb sie nicht so klug zu schweigen, sondern rüstete ihre Neutralität, die selbst stumpf war, mit der stumpfesten Waffe: sie lobte jene Briefe Nikolais. Aus diesem Anlaß erklärte Schlegel öffentlich seinen „Abschied von der allgemeinen Litteraturzeitung"; die Erklärung, welche den Geist der Zeitschrift wegwerfend behandelte erschien mit „Erläuterungen" der Herausgeber den 13. Dezember 1799.[1]

2. Schellings „Bitte" und Angriff.

Gleichzeitig und im Einverständniß mit Schlegel beginnt Schelling den Kampf mit der Litteraturzeitung, die unmittelbar nach einander (den 3. und 4. October 1799) zwei Recensionen seiner „Ideen" ge-

[1] Intelligenzblatt der A. L. Z. 1799. Nr. 145. Vgl. Haym, Die romantische Schule. S. 797 ff.

bracht hatte, die erste, wie es hieß, von einem Mathematiker und Physiker, die zweite von einem Philosophen; man meinte, dem naturphilosophischen Buch am besten dadurch gerecht zu werden, daß man es zweimal einseitig beurtheilen ließ.[1] Die Recensionen selbst waren matt, trockene charakterlose Auszüge der Schrift mit einigen eingestreuten stumpfen Gegenbemerkungen; sie hatten nichts von einer wirksamen und entschlossenen Polemik und konnten ohne weiteres unbeachtet bleiben.

Indessen für Schelling kam der Anlaß gelegen. Er richtet sogleich (6. Oct.) eine „Bitte an die Herausgeber", worin er die Recensenten mit der größten Geringschätzung ansieht und erklärt, daß seine Schrift weder von einem bloßen Physiker noch von einem bloßen Philosophen, sondern nur von einem Manne, der beides in gleicher Energie sei, richtig beurtheilt werden könne; er wünsche darum eine dritte Recension, die zu jener „Antithese" gleichsam die „Synthese" bilden solle, und erbietet sich selbst sie zu schreiben. Die Antwort war, daß Selbstrecensionen nicht erlaubt seien, doch möge Schelling einige Männer der ihm wünschenswerthen Art vorschlagen und den Herausgebern die Wahl überlassen. Ueber diesen Punkt scheinen sich die Parteien mündlich zu einigen. Schelling nennt Steffens, Schütz geht auf den Vorschlag ein und läßt diesen, der die Recensionen zu schreiben sehr geneigt war, durch Schelling selbst dazu auffordern. Zugleich unterhandelt Schlegel mit dem andern Herausgeber in derselben Absicht und mit demselben Erfolge. Hufeland aber nimmt Steffens erst auf die Probe und legt ihm gesprächsweise die Frage vor: er sei doch überzeugt, daß man in der Naturphilosophie nicht über die kantische Kritik der Urtheilskraft hinausgehen könne? Und da Steffens, der wohl sah, wo die Frage hinauswollte verneinend antwortet, so läßt Hufeland das Gespräch fallen, und von der Recension ist nicht weiter die Rede. Diesen Ausgang der Sache erfährt Schlegel von Steffens, Schelling von Schlegel, beide sehen sich durch die Herausgeber der Litteraturzeitung getäuscht, der eine durch Schütz, der andere durch Hufeland, und dadurch erbittert, eröffnen sie nun vor dem Publikum den Streit mit der Zeitschrift. Schlegel schreibt seinen Absagebrief, Schelling verlangt den Abdruck seiner „Bitte", die mit der Antwort der Redactoren den 2. November 1799 erscheint.[2]

---

[1] Allg. Litztg. 1799. Nr. 316 u. 327. — [2] Intelligenzblat der A. L. Z. 1799. Nr. 142.

Auch die Verhandlung mit Steffens kam im weiteren Verlauf des Streites öffentlich zur Sprache. Der wirkliche und kleinliche Grund, warum die Herausgeber seine Recension hatten vermeiden wollen, lag in ihrer Ungunst gegen Schelling, für dessen Parteigänger sie Steffens ansahen; sie hätten ehrlicherweise das offen erklären sollen, aber sie versteckten sich hinter die elendeste Ausflucht: da Steffens Vorlesungen in Jena gehört, so sei er als Student zu betrachten, und sie seien durch die Statuten der Zeitschrift gehindert, Beiträge von Studenten aufzunehmen. Als ob jeder, der Vorlesungen hört, Student sein müsse! Steffens war Privatdocent in Kiel, selbst Schriftsteller, als solcher sogar in der Litteraturzeitung schon beurtheilt, und in Jena nicht einmal immatriculirt. Da in dieser Sache Hufeland das Wort geführt hatte, so gab Steffens, gereizt und beleidigt, eine öffentliche Erklärung, die jener zwar erwiderte, aber in der Hauptsache nicht entkräften konnte. Dies waren die Reizungen, deren wir oben gedachten.[1]

Hieraus entzündete sich die erbitterte Fehde. Es sollte ein vernichtender Schlag gegen die Litteraturzeitung geführt werden; zu diesem gemeinsamen Angriff vereinigten sich Schlegel und Schelling. Steffens' Recension, von den Herausgebern der A. L. Z. erst zugelassen, dann aus Scheingründen nichtiger Art zurückgewiesen, erscheint an der Spitze der Zeitschrift für speculative Physik; unmittelbar nach ihr folgt, von Schelling unterzeichnet, ein „Anhang zu dem vorherstehenden Aufsatz, betreffend zwei naturphilosophische Recensionen und die jenasche Litteraturzeitung". Dies war der Angriff. Er beginnt mit der Entstehung des Conflicts, mit dem Handel wegen der Recension und verbreitet sich von hier aus über den Charakter der Zeitschrift. Aus jenem Handel erkenne man die „Winkelzüge kleinlicher Menschen", die Nullität der Litteraturzeitung sei allen Einsichtsvollen bekannt, sie sei des Schicksals immer schlechter zu werden vollkommen würdig. Die Naturphilosophie sei ihres Sieges, ihrer umgestaltenden Wirkung auf die ganze geistige Welt, der Palingenesie aller Wissenschaften, welche durch sie erfolgen werde, völlig gewiß; die allgemeine Litteraturzeitung könne in ihrer Ohnmacht diesem Zuge einer neuen Zeit nicht folgen, sie setze demselben einen

[1] Steffens' Erklärung vom 2. Juli 1800 erscheint mit Hufelands Antwort den 19. Juli. Intelligenzblatt der A. L. Z. 1800. Nr. 104. Vgl. Steffens, Was ich erlebte. Bd. IV. S. 148—150, 251 ff. Aus Schellings Leben. I. S. 302, 306 bis 310.

furchtsamen und dreisten Widerstand entgegen und mache sich zum Stimmführer aller regressiven Tendenzen. Ihr Geisteszustand sei aus dem Abschiede Schlegels erkennbar, der angebliche Grundsatz ihrer Herausgeber sei ebenso erbärmlich als falsch, die Ausführung desselben nicht blos schlecht, sondern auch untreu; man wolle bei dem Streit der Parteien den unparteiischen Dritten spielen, als ob diese Zeitung ein richterliches Tribunal ohne Appellation, ein geistiger Schöppenstuhl wäre, der den Fall entscheide nicht aus Gründen, sondern aus Autorität: diese Unparteilichkeit sei der falsche und anmaßende Grundsatz, welchen man vorgebe, aber nicht einmal befolge. Denn in der That handle man in der schlechtesten Weise parteiisch. Man habe für die kantische Philosophie so Partei genommen, daß man sich zum lebenden Gypsabdruck des kantischen Buchstabens, Kant selbst zum dogmatischen Schulgötzen gemacht und dadurch einen nachbetenden Schulgeist, eine philosophische Lethargie erzeugt habe; andererseits habe man Partei genommen gegen das brownsche System, gegen die Schlegel, gegen die Naturphilosophie; man habe Männer wie Baader, Eschenmayer, Ritter ignorirt, dagegen halte man es mit Nikolai, den man doch aus ehrlichem Kantianismus hätte bekämpfen müssen, aber man fürchte selbst den Abschaum der Litteratur, wenn er sich nur bewegt. Es sei endlich Zeit, daß die Langmuth aufhöre, welche die deutsche Lesewelt der unglaublichen Untauglichkeit, der unendlichen Abgeschmacktheit dieser Zeitschrift, den schlechten Grundsätzen ihrer Pfleger und Besorger bisher bewiesen. Alle bessern Schriftsteller müßten gemeinschaftliche Sache machen gegen diesen faulen Fleck der Litteratur, diese Herberge aller niedrigen Tendenzen und Leidenschaften der litterarischen Welt.

In den Fluß dieser Philippika mischte sich auch ein persönlicher Ausfall gegen Schütz. Unter den Sünden der Litteraturzeitung wurde erwähnt, daß einem ihrer schülerhaften Recensenten gestattet worden sei, in der Beurtheilung anderer philosophischer Schriften Seitenblicke auf Fichte zu werfen, was gegen die Statuten der Zeitschrift verstoße: „Doch wer kann sich darüber wundern, da Herr Schütz selbst in seinen Vorlesungen, wie hier allgemein bekannt ist, nicht nur durch Ausfälle gegen die neueste Philosophie, sondern durch persönliche Spöttereien über Fichte sich für das drückende Gefühl zu erholen gesucht hat, das ihm die Nähe eines so überlegenen Geistes oft verursacht haben mochte. Ich überwinde mich, dieses niederzuschreiben. Es ist ein Unglück vieler Universitäten, daß durch das litterarische Invalidwerden sonst wohl

angesehener Lehrer zu jeder Zeit sich eine Grundsuppe von Gemeinheit sammelt, welche anzurühren ein unangenehmes Geschäft ist."[1]

Der Widerhall aus der Litteraturzeitung ließ nicht auf sich warten und kam, sprichwörtlich zu reden, wie die Stimme aus dem Walde, in den man hineinschreit. Schütz führte und unterschrieb im Namen der Herausgeber die „Vertheidigung gegen Hr. Prof. Schellings sehr unlautere Erläuterungen über die Allgemeine Litteraturzeitung", womit zwei Nummern des Intelligenzblattes gefüllt wurden. Hier ließ er alle in den oben erwähnten Angelegenheiten zwischen ihm und Schelling, zwischen ihm und Schlegel gewechselten Briefe abdrucken. Auf Grund der ihn persönlich betreffenden Stelle richtete er eine Injurienklage gegen Schelling, und da er in seiner Vertheidigung auch diesen verunglimpft, der Lüge, Verleumdung, Schamlosigkeit u. s. f. geziehen hatte, so erhob Schelling ebenfalls eine Injurienklage gegen ihn. Das Resultat war, daß beide zu Geldstrafen verurtheilt wurden.[2]

Unterdessen war Schelling nach Bamberg gereist, noch bevor Schütz seine Replik zu Ende geführt. Eine Zeitlang ruhte die Fehde, dann kam ein Anlaß, der sie von neuem und auf die schlimmste Art weckte.

3. Die bamberger Thesen.

Unter dem Einfluß von Röschlaub und Marcus hatte sich in Bamberg die Naturphilosophie der jungen Mediciner bemächtigt und, unentwickelt wie sie war, die unreifen Köpfe vielfach verwirrt. Die naturphilosophische Phrase war hier zu einer lächerlichen und anmaßenden Mode geworden, die man besonders bei Promotionen gern in den öffentlichen Streitsätzen zur Schau trug: z. B. „der Organismus steht unter dem Schema der krummen Linie", „das Blut ist ein fluctuirender Magnet", „die Empfängniß ist der große elektrische Schlag" u. s. f. Dabei erlaubte sich der unreife Uebermuth gegen anerkannte Männer der medicinischen Wissenschaft eine wegwerfende Sprache: in der einen These hieß es von Hufeland, daß die antagonistische Heilmethode nur in seinen selbstgenügsamen Träumereien Realität habe; in einer andern wurde von Reil gesagt, er sei in Plattheiten festgerannt. Es war in

[1] Zeitschrift für speculative Physik. 1800. I. Bd. I. Heft. Nr. II. Ein Separatabdruck dieser Polemik erschien bei Gabler in Leipzig. Dorothea Veit will wissen, daß A. W. Schlegel den Aufsatz nicht blos mitverfaßt, sondern den größten Theil desselben geschrieben habe. — [2] Intelligenzblatt der A. L. Z 1800. Nr. 57 u. 62. (30. April und 10. Mai.) Vgl. Aus Schellings Leben. I. S. 299 ff.

der Ordnung, dieses Unwesen öffentlich und ernsthaft zu rügen; auch durfte man darin eine Entartung der Naturphilosophie sehen, woran die letztere keineswegs ganz unschuldig war.

Eine so günstige Gelegenheit, Schelling anzugreifen, ließ man in Jena nicht ungenützt vorüber. Die Litteraturzeitung brachte im April 1802 einen Aufsatz über bamberger medicinische Thesen, gesammelt aus vier verschiedenen Promotionen, damit alle Welt sich überzeuge, „welcher sittliche und wissenschaftliche Unfug auf dem Katheder der bamberger medicinischen Facultät getrieben werde“, und welche Früchte „die schelling-röschlaubsche Naturphilosophie“ hervorbringe. Von zwei Doctoranden wurde hämisch gesagt: „sie zeigen sich als Anhänger der Erregungstheorie und der schellingschen Naturphilosophie, aber doch als verständige und gesittete Menschen“. Der Verfasser des Aufsatzes sollte nach Schütz ein norddeutscher Arzt, nach Schelling ein bamberger Sprachmeister sein; beides war gleich möglich, denn es gehörten gar keine Kenntnisse dazu, um eine solche Recension zu schreiben.[1]

Jetzt bestieg Schelling zum dritten male sein Streitroß und rannte gegen einen Feind los, von dem er doch recht gut wußte, daß es weder ein Riese noch ein Kastell, sondern eine alte Klappermühle oder eine „schlechte Herberge“ war. Als Erwiderung erschien unter den Miscellen seiner „neuen Zeitschrift für speculative Physik“ eine neue Charakteristik der jenaschen Litteraturzeitung: „Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie“. Hier wurde die frühere Polemik noch überboten und in der ungezügelten Grobheit das Aeußerste geleistet, Schelling überstieg jedes Maß sowohl in der Selbstschätzung als in der Wegwerfung der Gegner und gerieth in die üble Art, welche auch die Rolle der Polemik verdirbt: „er übertyrannte den Tyrannen“. Man hätte ihm das Wort Hamlets rathen sollen: „ich bitte euch, vermeidet das!“

Von der Naturphilosophie heißt es, sie sei ein völlig neuer Weg, eine ganz andere Erkenntnißart, von deren Anschauung die Leute der Litteraturzeitung nicht die mindeste Ahnung haben. „Hat doch auch der, welcher den Hanf pflanzt, und der Handwerker, welcher die Leinwand daraus bereitet, keine Kenntniß davon, daß sie fähig ist, das Gemälde des Meisters aufzunehmen, welches die Zierde und das Entzücken der Welt ist.“ Die Recension der Bamberger Thesen in ihren beleidigenden Seitenblicken auf Schelling und Röschlaub wird als „ein

[1] Allg. Litztg. 1802. Nr. 101.

litterarisch ehrloses Machwerk" bezeichnet und die Nennung des Verfassers gefordert. Es sei leicht zu bestimmen, unter welche Menschenklasse derselbe gehöre: unter den Pöbel, der sich für das gebildete Publikum hält, unter die Foule, die in ihrer eingeborenen Bestialität die Ideen verachtet, das Genie, das sie erzeugt, das Talent, das sie darstellt. „Sagt man ihnen, daß sie in der gegenwärtigen Welt schon längst aufgehört haben zu sein, so glauben sie, daß man dies selbst gar nicht im Ernst meinen könne; versichert man ihnen, daß sie in allem Ernst zum Pöbel gerechnet werden, so ist ihnen dies schlechterdings unbegreiflich; schwört man endlich, daß sie für nichts besser als todte Hunde geachtet werden, so können sie dies wiederum nicht als eine wahrhaftige Aeußerung, sondern nur als ein ungesittetes Betragen begreifen." Nach Griechenland versetzt, würde dieses Volk höchstens zu den niedrigsten Sclaven- und Helotendiensten gebraucht werden können; diese eingefleischten und geschworenen Barbaren seien keiner anderen Achtung fähig als für die homogene Rohheit.[1]

Selbst Freund Schlegel, nachdem er den Aufsatz gelesen, war mit dieser Art nicht einverstanden und bemerkte brieflich gegen Schelling, daß einige Wendungen und Ausdrücke darin nicht ganz mit den Grundsätzen seiner Polemik übereinstimmten. Und Schelling mußte ihm recht geben und suchte sich damit zu entschuldigen, daß er den Aufsatz sehr eilig geschrieben, dann abgereist sei und die Politur Hegel anvertraut, dieser aber sie unterlassen habe.[2] Seine Polemik hatte ihre Spitze selbst abgebrochen, sie wurde schwach schon durch die Ueberfülle, es war eigentlich nicht mehr polemisiren, sondern bramabarsiren und poltern, welches trotz aller erfinderischen Phantasie und trotz alles zornigen Pathos am Ende gegen den Urheber selbst widerwärtig oder komisch ausfällt. Nicht unähnlich verhält es sich in neuerer Zeit mit Schopenhauer.

4. Die Pamphlete.

Auf Schellings Ausfälle antwortete die Litteraturzeitung nicht mehr hämisch, sondern heimtückisch, und es gelang ihr, den verhaßten Gegner an der empfindlichsten Stelle so zu treffen, daß er stumm blieb. Unsere Leser erinnern sich der Vorfälle beim Tode der Auguste Böhmer;[3] der kissinger Arzt hatte die Ursache des Todes auf Schellings Recepte geschoben und darüber gelegentlich vor Personen gesprochen, unter denen

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik. 1802. I. Bd. 1. Heft. S. 161 und 162, 168, 175—178. — [2] Aus Schellings Leben I. S. 389, 396 ff. — [3] S. oben S. 71.

sich ein Feind Schellings, Professor Berg aus Würzburg, befand. Jetzt erschien ein anonymes Pamphlet: „Lob der allerneuesten Philosophie", worin die medicinischen Thesen eines bamberger Doctoranden, im naturphilosophischen Jargon gehalten, mit plumper Ironie verspottet und zuletzt der Wunsch ausgesprochen wurde, der neue Doctor möge mit Röschlaub und Schelling ein Triumvirat zur Vertreibung des Todes schließen: „nur verhüte der Himmel, daß ihn nicht der Unfall treffe, diejenigen, welche er idealisch heilte, reell zu tödten, ein Unglück, das Schelling dem Einzigen zu Bocklet in Franken an A. B., wie böse Leute sagen, begegnete". Der ungenannte Druckort war Nürnberg und zwar dieselbe Officin (Felsacker Söhne), wo einige Jahre vorher jenes nichtswürdige „Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den fichte-forbergschen Atheismus" erschienen war.[1] Der ungenannte Verfasser war Berg in Würzburg.

Dieses „Lob der allerneuesten Philosophie", enthielt das Gift, welches der jenaschen Litteraturzeitung willkommen war, sie brachte den 10. August 1802 eine Anzeige der Schrift[2], blos in der Absicht, jenen Satz über Schelling zu wiederholen, sicher, ihn tödtlich zu verletzen, und gedeckt durch einen feigen und doppelten Hinterhalt. Der Pamphletist hatte ja hinzugefügt: „wie böse Leute sagen", der Recensent hatte ja nur angeführt, was ein anderer geschrieben, Schütz selbst erklärte, nicht einmal dieser Recensent zu sein. Indessen ist es wahrscheinlich, daß er den Artikel verfaßt, wenigstens die Feder, die ihn schrieb, so gut als geführt hat. Im Intelligenzblatt der A. L. Z. erschien nämlich (den 25. September) eine „Berichtigung", die nichts in der Sache änderte, sondern sich hinter „die bösen Leute" zurückzog, sie erfolgte unmittelbar auf einen an Schütz gerichteten Drohbrief, der ihn der Ehrenschändung beschuldigte, und war unterschrieben: „der Recensent". Also war der Verfasser der Recension und der Berichtigung dieselbe Person, und da Schütz höchst wahrscheinlich diese verfaßt hat, so liegt die Vermuthung nahe, daß er auch den Artikel geschrieben.

Schelling vermochte es nicht, in dieser Sache die Feder zu rühren. Nichts, schrieb er an Schlegel, könne ihn so weit bringen, den heiligen Namen zu entweihen; Schlegel möge sich der Sache annehmen und für ihn in die Schranken treten.[3] Dieser, über „die grenzenlose Nieder-

[1] S. Band VI dieses Werks. (3. Aufl.) — [2] Allg. Litztg. 1802. Nr. 225. — [3] Aus Schellings Leben. I. S. 386.

trächtigkeit und Infamie des Verfahrens" selbst im höchsten Grade empört, fand sich dazu bereit, und die zu ergreifenden Maßregeln wurden brieflich verabredet. Es ist wunderlich zu lesen, wie in denselben Briefen die Scheidung von der Mutter verhandelt und zugleich Schlegel für eine Sache in Anspruch genommen wird, die er nur als Stiefvater der Tochter, und als Freund dessen, dem seine Frau gehören wollte, zu der seinigen machen konnte. Er that es und gab von neuem einen psychologisch merkwürdigen Beweis, daß großmüthige Handlungen, die es wenigstens dem Effect nach sind, aus einem Mangel an richtiger, charaktervoller, tiefer Empfindung hervorgehen können. Er forderte von Schütz Genugthuung in einer Weise, die jener ohne die offenste Selbstvernichtung nicht gewähren konnte; es war der Drohbrief, dem jene „Berichtigung" folgte, die mehr höhnisch war als furchtsam.

Die Sache endete mit Pamphleten von beiden Seiten. Schlegel schrieb: „An das Publicum, Rüge wegen einer in der A. L. Z. begangenen Ehrenschändung". Es waren ärztliche Zeugnisse von Marcus und Röschlaub beigefügt, die das gegen Schelling verbreitete Gerücht für „völlige Verläumdung" erklärten. (Die Schrift wurde den 13. October 1802 in Jena verbreitet.) Schütz antwortete mit einem Gegenpamphlet, welches die giftigsten Anspielungen enthielt, die man bei den Privatverhältnissen, die wir kennen, zu gewärtigen und zu fürchten hatte, auch in der That fürchtete. Der langathmige Titel seiner Schrift hieß: „Species facti nebst Actenstücken zu beweisen, daß Herr Rath A. W. Schlegel, der Zeit in Berlin, mit einer Rüge, worin er der A. L. Z. eine begangene Ehrenschändung fälschlich aufbürdet, sich selbst beschimpft habe, nebst einem Anhang über das Benehmen des schellingschen Obscurantismus".

Den Inhalt dieser Schrift berichtete Schelling den 31. Januar 1803 nach Berlin, er hatte ihn durch andere erfahren, weil er die Schrift selbst nicht lesen wollte. In seinem Nachlasse fand sich ein Exemplar derselben, worauf von seiner Hand die Worte stehen: „nicht gelesen, weil verfaßt von einem Ehrlosen". In seinem Briefwechsel mit Schlegel war sein letztes Wort über diese Angelegenheit ein Ausdruck maßloser Verachtung und eines Hasses, der schon in die Geberdensprache übergeht, gegen Schütz.[1]

[1] Ebendas. I. S. 253, 384, 397. S. 399—401, 405—418, 422 ff. S. 428, 447—449.

II. Beurtheilung der Conflicte.

Diese häßlichen und trüben Händel würden wir gern der Vergessenheiten überlassen haben, wenn sie nicht sowohl für die Zeitgeschichte der Naturphilosophie als für Schellings persönliche Art und Haltung merkwürdig wären. In den bamberger Thesen zeigt sich die Karikatur, die schon die Anfänge der Naturphilosophie begleitet, eine Entartung und ein Verderben, dem nur durch die besonnenste Fortbildung, durch die schärfste Selbstdisciplin hätte Einhalt geschehen können, und auf der anderen Seite erscheint in dem wohlfeilen Spott über jene Thesen, der sich einbildet, damit auch die Sache vernichtet zu haben, der Typus einer Urtheilsart, die sich bis heute fortgepflanzt hat, ich meine die Stimmen solcher Leute, die von der Naturphilosophie nichts kennen als die unreife und schülerhafte Phrase, die ihre Ohren befremdet, und des großen Beifalls sicher sind, wenn sie die schellingsche Lehre und das Unternehmen einer Naturphilosophie überhaupt als leeres Possenspiel verschreien.

Was aber Schelling persönlich betrifft, so ist in jenen Händeln von seinem mächtigen und begründeten Selbstgefühl auch die kleinliche, aus Selbstliebe überaus reizbare, durch frühe Bewunderung verwöhnte Natur sehr deutlich hervorgetreten, die sich mit einer Vornehmheit giebt, als ob er, wie Schütz nicht übel sagte, ein Philosoph von Familie wäre, und welche doch leider nicht vornehm genug war, um über ein paar ganz unbedeutende Recensionen und über das Bischen elenden Ruhm, das ihm die jenasche Litteraturzeitung nicht gönnen wollte, ruhig hinwegzusehen. Sein Leben in Jena ist erfüllt von Streitigkeiten. Das war auch bei Fichte der Fall. Solche Händel bleiben niemals rein sachlich; da sie zwischen Personen und Lebensinteressen geführt werden, mischt sich persönliche Erbitterung, gehässige Leidenschaft, widerwärtiger Klatsch in den Streit und trübt seinen Charakter. Dies war bei Fichte, wie bei Schelling der Fall. Aber Fichte wußte seine Sache emporzuheben in eine höhere Atmosphäre, wohin die giftigen Dünste nicht reichen, daher auch der letzte und bedeutendste seiner jenaschen Kämpfe einen großen, in der Nachwelt fortwirkenden Eindruck zurückläßt.

Nicht ebenso verhält es sich mit Schelling. Gewiß auch ihm war es um eine große Sache zu thun, die ihn erfüllte, der er Bahn brach, aber nicht weniger um seine Person und sein persönliches Ansehen. Er legte zu dem Werth seiner Leistung das ganze Gewicht seines Ehrgeizes, und so wuchs in seinen Augen das eigene Werk; er wollte den ganzen

Ruhm einer vollen empochemachenden That, und da er die ersten Kränze gewonnen hatte, nahm er die übrigen gleichsam pränumerando. Er wog auch die Thaten, die er noch nicht vollbracht hatte, die Wirkungen, die noch ungeboren in der Zukunft lagen, sie erschienen ihm so sicher, als ob sie schon geschehen wären; so sicher verkündete er sie durch kühne Verheißungen. Er identificirte sich aus Selbstgefühl so sehr mit der Sache, die er begonnen, daß er „die Naturphilosophie" sagte, wenn er seine Person meinte. Darüber kam er aus dem Gleichgewicht, ich will nicht sagen aus Selbstüberschätzung, sondern durch Selbstvergrößerung; die Selbstüberschätzung täuscht sich über die Kraft der möglichen Leistung, die Selbstvergrößerung über das Maß und die Tragweite der vollbrachten. Aber das Gleichgewicht wird immer wieder hergestellt. In diesem Fall sind es die mißgünstigen Gegner, welche für die Verkleinerung sorgen, die nun der andere als das schnödeste Unrecht empfindet, welches vernichtend zu rächen ihm als Ehrensache erscheint. Jetzt wird aus dem Streit, der um eines Objects willen anfing, ein persönlicher Rachekrieg, in dem die Gegner nur noch darauf bedacht sind, einander so viel Uebles als möglich anzuthun. Und das war nicht ohne Schellings Schuld der abstoßende und widerwärtige Charakter, welchen seine Händel in Jena annahmen. Was an diesem „Granit" roh war, kam hier zum Vorschein, er fühlte das selbst und wünschte gelegentlich, was sich komisch genug anhört, in seiner Abwesenheit von Hegel polirt zu werden.

Im Rückblick auf diese Züge der jenaschen Zeit läßt sich das Wort brauchen, das Karoline freilich anders meint, wenn sie einer Freundin schreibt: „Wie es in Jena ergangen ist, wird Dir nicht unbekannt geblieben sein, es ging ein finsterer Geist durch dieses Haus".

Achtes Capitel.

Die Jahre in Würzburg.

(October 1803 bis April 1806.)

I. Der neue Wirkungskreis.

1. Der neubayrische Staat.

Als Schelling mit dem Plan einer italienischen Reise Jena verließ, hat er schon die Aussicht auf einen neuen akademischen Wirkungs-

kreis, den in seiner eigenthümlichen Art kennen zu lernen wir etwas weiter ausholen müssen.

Mit Karl Theodor war in Bayern die Pfalz-Sulzbachsche Linie dem alten Fürstengeschlechte gefolgt und im Jahre 1799 ausgestorben; der nächste Erbe, mit dem die noch regierende Linie Pfalz-Zweibrücken auf den bayrischen Thron kam, war Max Joseph, der Neffe des letzten Kurfürsten, seit vier Jahren (nach dem unerwarteten Tode des Bruders) Herzog von Zweibrücken. Als zweitgeborener Prinz hatte er kaum Aussicht auf die Erbfolge; als französischer Obrist in Straßburg, wo er das Regiment Zweibrücken kommandirte, dachte er nicht, daß er bestimmt sei, Herzog, Kurfürst, König zu werden. In Folge des Friedens von Lüneville hatte der Kurfürst seine rheinpfälzischen Besitzungen an Frankreich verloren und nach dem Reichsdeputationshauptschluß (25. Febr. 1803) unter anderen Entschädigungen auch die Fränkischen Bisthümer Würzburg und Bamberg erhalten. So war aus Bayern ein neuer Staat geworden, der unter einem neuen Herrscher nun auch innerlich umgestaltet und den anderen deutschen Ländern als Musterstaat vorangehen sollte. An der Spitze der Staatsgeschäfte stand der Minister Montgelas, ein Mann von durchaus französischer Denkart und Bildung, nach dem Geiste des aufgeklärten Despotismus, wie ihn das achtzehnte Jahrhundert in Frankreich ausgeprägt und vorbildlich gemacht hatte, unter Karl Theodor aus Bayern vertrieben, am Hofe von Zweibrücken der geschmeidige Hofmann eines kleinen und bösen Tyrannen, jenes Karl II., dem sein Bruder Max Joseph gefolgt war, mit dem letzteren nach München zurückgekehrt und nunmehr der leitende Staatsmann.[1] Unter dem vorigen Fürsten hatten in Bayern die Jesuiten geherrscht, jetzt sollte die Aufklärung zur Geltung kommen und in Neubayern mit der Intelligenz Staat gemacht werden. Von den einzuführenden Reformen war daher die des Volksschulwesens eine der wichtigsten und ersten; die Schule sollte von der Kirche getrennt, als reine Staatsanstalt oder, wie man sich ausdrückte, „Polizeianstalt" angesehen, planmäßig abgestuft, einheitlich geleitet werden. Von der Kirche getrennt, sollte die Schule bis auf den Religionsunterricht auch von den Confessionen unabhängig sein, und die Regierung ließ in ihren öffentlichen Bekanntmachungen diesen confessionslosen Charakter der

[1] Ueber Max Joseph und Montgelas vgl. K. H. Ritter von Lang, Memoiren Th. II. S. 143–160.

Schule mit Nachdruck hervortreten. Bei den Landesdirectionen wurden eigene Abtheilungen zur Leitung des Schulwesens errichtet, denen man in den neuen Provinzen gemischter Confession protestantische Räthe beiordnete. Das Schema der Erziehungsreform war fertig, alles geschah von oben herunter, die Männer, in deren Hand die Ausführung lag, gingen mit dem Geiste der Neuerung. Seit 1803 führte Montgelas auch die Finanzverwaltung der kurfürstlichen Länder, das Unterrichtswesen leitete der Geheimrath Zentner (einst Docent an der juristischen Facultät zu Heidelberg), der kurfürstliche Generallandescommissar für Franken war Graf Thürheim.[1]

2. Schellings Berufung.

Natürlich erstreckte sich das Interesse der Regierung auch auf die höheren Bildungsanstalten, insbesondere auf die neu erworbenen Universitäten, und hier galt es namentlich die altbischöfliche, wohldotirte, durch das berühmte Juliushospital ausgezeichnete Universität Würzburg zu erhalten, zu reorganisiren, durch zeitgemäße Berufungen zu beleben. Unter den wissenschaftlichen Autoritäten, von denen sich Zentner und Thürheim berathen ließen, war auch Marcus in Bamberg, welcher Schellings Berufung eifrig wünschte und betrieb. Selbst ohne diese Fürsprache mußte Schelling die Aufmerksamkeit der leitenden Kreise in Bayern erregen, er war seit Ostern 1803 ohne Amt, sein Name berühmt, seine Kraft noch in der Jugendblüthe und Großes versprechend, sein Ansehen in Bamberg und Landshut gefeiert, dadurch in Franken und Bayern verbreitet. Montgelas, Zentner und Thürheim wollten die Berufung, nur der Kurfürst, wie es heißt, durch seinen Leibarzt gegen Schelling gestimmt, soll vorübergehende Bedenken gehabt haben. Aber ein anderer Umstand verdunkelte ihm plötzlich die würzburger Aussicht, denn auch Hufeland und Schütz hatten ihren Sinn auf Würzburg gerichtet und fanden in München eine günstige Aufnahme ihrer Wünsche, Hufeland namentlich stand als Jurist in Ansehen bei Zentner, und Schütz galt schon wegen der Litteraturzeitung, die er mitbrachte, für eine sowohl der Regierung als der Universität vortheilhafte Erwerbung. Hufelands Mitberufung, der sein Verhältniß zur Litteraturzeitung aufgelöst hatte, konnte sich Schelling noch gefallen lassen, aber ein Zusammenleben mit Schütz war nach den jüngsten Vorfällen schlechthin undenkbar. Dieser hatte Freunde in Würzburg, Schelling

[1] Ebendaselbst. II. S. 79, 88 ff.

Gegner, die es sofort mit jenem hielten und alles thaten, ihn zu gewinnen. Auf diese Weise wäre Schelling aus dem jenaschen Regen in die würzburger Traufe gekommen.

Marcus benachrichtigte ihn von allem. Die erste Kunde von der Absicht seiner Berufung erhält er noch in Jena. Der bamberger Freund schreibt ihm den 30. April 1803: „In der nächsten Woche erwarten wir den Grafen Thürheim als Landesdirectionspräsidenten für ganz Franken mit der Organisation, welche am 22. in München schon unterzeichnet wurde. Ich habe Sie, lieber Freund, als Lehrer der Naturphilosophie auf der Akademie in Würzburg in Vorschlag gebracht. Ich habe dieses als die einzige Bedingung gemacht, wie Würzburg als Universität gehoben werden könnte. Heute erhalte ich durch den Grafen von Thürheim die Nachricht, alle meine Vorschläge sowohl in Rücksicht auf Sachen als Personen seien ohne Einschränkung vom Hofe gebilligt worden." Fast ein Vierteljahr vergeht bis zur zweiten Nachricht: daß Montgelas und Zentner mit Schellings Berufung einverstanden seien, aber auch Loder und Schütz die ihrige betreiben, und Thürheim darauf eingehe; zwölf Tage später heißt es, Schütz und Hufeland seien in Würzburg und unterhandlen hier persönlich wegen ihrer Sache; und zwei Wochen nachher berichtet Marcus, daß von Würzburg aus ein sehr vortheilhafter Ruf für Schütz bereits beantragt, ihm aber persönlich gelungen sei, den Grafen Thürheim dagegen zu stimmen.[1]

Die Entscheidung lag in München. Um sie nach seinem Sinne zu lenken, wendet sich Schelling mit einem Schreiben, welches wie eine freiwillige und vertrauliche Denkschrift abgefaßt war, unmittelbar an den Minister des Unterrichts, um diesem die Nachtheile auseinanderzusetzen, welche besonders die Berufung von Schütz und die Verpflanzung der Litteraturzeitung nach Würzburg unfehlbar zur Folge haben müßten. „Ungern immer und nur mit Mühe würde man sich der längst gehegten Hoffnung entwöhnen, daß die bayrischen Staaten ein neuer allgemeiner Vereinigungspunkt der Wissenschaft werden würden. Aber wenn nach Loder nun sogar auch Schütz und Hufeland sich um Würzburg bewerben, so könnte das äußerste Resultat davon doch nur dieses sein, daß Jena sich reinigte und wieder für diejenigen offen

[1] Aus Schellings Leben. I. S. 456ff., S. 469—475. Der letzte Brief ist vom 14. August 1803.

bliebe, welche von reineren Absichten getrieben werden."[1] Es war leicht zu sehen, was er meinte; wenn Schütz nach Würzburg kommt, gehe ich zurück nach Jena! Seine persönliche Anwesenheit in München (September 1803) führte die Sache zu der von ihm gewünschten Entscheidung. Er wurde als ordentlicher Professor der Naturphilosophie nach Würzburg berufen und erhielt den 20. September in Bamberg sein Anstellungsdecret; von hier aus meldet er den guten Erfolg in die Heimath, und daß man ihn in München mit Höflichkeiten überhäuft habe.[2]

Schützens Berufung unterblieb, er fand die würzburger Trauben sauer und sagte, er habe den Ruf ausgeschlagen; bald darauf ging er mit der Litteraturzeitung nach Halle. In Jena wurde unter dem alten Namen eine neue Zeitschrift gegründet, deren Redaction Eichstädt übernahm, und an welcher mitzuwirken Schelling durch Goethe selbst eingeladen wurde; sie trat mit dem 1. Januar 1804 in das Leben.[3]

Gleichzeitig mit Schelling kamen nach Würzburg Hufeland und Paulus von Jena, der Mediciner v. Hoven aus Württemberg (Schillers Jugendfreund), ein Jahr später wurde Niethammer als Professor der Theologie, Oberpfarrer und Consistorialrath berufen. Der Landesdirection war ein protestantisches Consistorium beigeordnet, dessen Mitglied auch Paulus wurde. In dem ehemaligen adligen Seminar hatten die drei Landsleute Paulus, Hoven und Schelling ihre Amtswohnungen und lebten nunmehr ganz nah beisammen, aber, da die Frauen einander abgeneigt waren, so kam es trotz dem gemeinschaftlichen Dach zu keinem intimen häuslichen Verkehr. Die Frau Schellings, wie sie Hoven in seiner Autobiographie schilderte, war gar nicht geeignet, unter den Professorenfrauen einer kleinen Universität eine kluge und gefällige Rolle zu spielen. „Sie wollte die Rolle einer Dame spielen; wie Schelling der erste Mann auf der Universität sei, so wollte sie die erste Frau sein. Sie wollte eben vornehme Gesellschaften besuchen, sie wollte Gesellschaften bei sich geben und in beiden als die Frau des ersten Philosophen in Deutschland und in ihrer eigenen Person als eine der geistreichsten, gebildetsten und gelehrtesten Frauen glänzen" u. s. f. „Daß sich auf diese Weise kein freundschaftliches Verhältniß zwischen beiden Frauen bilden konnte, ist leicht zu erachten, und wie sie selten in Gesell-

[1] Ebendas. I. S. 476—481 (Schelling an den Minister Frhrn. v. Zentner).
[2] Ebendas. I. S. 483. — [3] Ebendas. II. S. 6ff.

schaft zusammen kamen, so sahen sie sich auch nur zuweilen im Hause, während Schelling und ich stets auf einem freundschaftlichem Fuß mit einander standen, so wie ich auch in der Folge seine Vorlesungen besuchte."[1] Der Gegensatz zwischen Karoline und Hovens schwäbischer, schwäbisch gesinnten, ihrer Einfachheit und eigenen Art sehr bewußten, und in deren Wahrung energischen Hausfrau konnte nicht schärfer und sprechender sein, als er war. In den Briefen an ihre Freundin Charlotte von Schiller in Jena hat Henriette von Hoven das Bild dieser ihrer „tugendhaften Hausprinzessin", dieser „Dame Lucifer", wie sie dieselbe vor sich sah, in ihrem eitlen, koketten, putzsüchtigen, anmaßenden, rücksichtslosen, bei aller Welt, namentlich bei allen Frauen verhaßten Gebahren in den ergiebigsten Worten gemalt. Sogar die Eltern Schellings, seit früher Jugend ihr wohlgesinnt, hätten ihr gleich die Befürchtung ausgesprochen, daß „dieser böse Dämon" ihren Frieden stören würde. Das Bild ist nicht gerecht, aber auch nicht unrichtig; es ist der Revers der Medaille.[2]

Schelling und Paulus hatten sich schon gegenseitig entfremdet, die Standpunkte und Denkweisen beider Männer rückten immer weiter auseinander, und da persönliches Wohlwollen sie auch nicht zusammenhielt, so wurde die Stimmung auf beiden Seiten bald die unfreundlichste. Die Art des Rationalismus, welche Paulus vertrat, erschien dem anderen als die äußerste Geistesdürre, und der mystische Charakter, den eben damals die schellingsche Lehre anzunehmen begann, galt bei Paulus für Obscurantismus und Charlatanerie; er dachte über den Philosophen Schelling ähnlich wie Schütz, Berg und andere Gegner dieser Art und sah scheel zu dem Ruhm des jüngeren Genossen in der Ueberzeugung, daß dieser Ruhm ganz unverdient sei. Da er bei der Natur seiner Denkart eine solche Ueberzeugung haben mußte, so darf man die natürliche Mißgunst, die sich dabei etwa miteinmischte, nicht zu hoch anschlagen. Indessen finden wir ihn schon jetzt in einer gewissen heimlichen Betriebsamkeit gegen Schelling, aus Abneigung, vielleicht auch weil er die Kunst unbemerkt Fäden zu spinnen nicht ungern

[1] Fr. Wilh. v. Hovens Autobiographie (Nürnberg 1840). S. 166ff. — [2] Charlotte von Schiller und ihre Freunde. (Bd. III. Stuttgart, Cotta 1865.) S. 269–277. Briefe vom 14. Febr. 1803, 4. April 1804 und 4. August 1804. Vgl. Ebendas. III. S. 22. (Dora Stock über Karoline. Brief vom 2. Mai 1797.) Schillers Briefwechsel mit Körner. IV. S. 23. Brief vom 17. April 1797. Im Schillerschen Kreis hieß Karoline „Dame Lucifer".

übte. Als Schellings Berufung noch im Werk war, versuchte er, an dessen Stelle Eschenmayer als Professor der Naturphilosophie nach Würzburg zu bringen; als einige Zeit später in Würzburg ein Gegengewicht gegen Schelling gewünscht wurde, war es Paulus, der in dieser Absicht Unterhandlungen mit Fries in Jena anspann. Schon im Frühjahr 1804 schreibt er, daß Schellings Kredit im Sinken sei, seine Lehrart den schlimmsten Einfluß auf die Studirenden, besonders die Mediciner ausübe, Regierung und Universität einen Gegenphilosophen für nöthig hielten, daß man von München aus Bouterwek vorgeschlagen, an den nicht mehr gedacht werde, und daß er selbst einen Mann wie Fries am liebsten in Würzburg sehen würde. Er bespricht die Sache mit dem Grafen Thürheim und übergiebt diesem schriftlich seinen auf Fries gerichteten Vorschlag. „Ich habe viel mehr Wahrscheinlichkeit, Sie bald den Unsrigen nennen zu dürfen, als nicht. Inzwischen bitte ich, ja nichts bekannt werden zu lassen; Schelling würde natürlich Himmel und Erde dagegen bewegen." „Er hat in den Gegenden, wo Sie jetzt sind, viel Bekannte; vertrauen Sie also was Sie wissen durchaus niemand an; es ist nichts nöthiger, als daß das Reich der Thorheit und Arroganz hier ein Ende nehme. Sollte man ihm denn nicht in seinen Quasiconstructionen solche Schnitzer gegen Physik, Chemie u. s. f. nachweisen können, gegen welche sich ebensowenig als gegen ein vitium grammaticale disputiren ließe? Der Einfluß, den diese Phantasmen auf das Studium der jungen Aerzte haben, ist zu tragisch, daß man nicht bald genug der Taschenspielerei ein Ende machen kann."[1]

Uebrigens wußte Schelling genau, wie Paulus gegen ihn gesinnt sei und machinire. Schon vor der würzburger Zeit ist in einem der jenaschen Briefe Karolinens vom „Schneider" die Rede, wobei bemerkt wird: „das ist unsere Chiffre für Paulus". In ihrem letzten Briefe aus Würzburg ist Paulus gemeint, wenn es heißt: „Shylock schachert rechts und links in Betreff seines Dienstes". Und Schelling in einem seiner Briefe aus derselben Zeit nennt ihn „den bekannten Satanas und Erbfeind seiner Philosophie".[2]

3. Akademische Lehrthätigkeit.

Schellings Wirksamkeit auf dem würzburger Katheder begann mit dem Wintersemester 1803 und endete im Frühjahr 1806. Und was

[1] J. F. Fries. Aus seinem handschr. Nachlaß dargestellt von Henke. S. 94 ff. Die letzten Briefe sind vom 9. und 19. August 1804. — [2] Karoline. II. S. 111.

auch Paulus von seinem sinkenden Kredit und schlimmen Einfluß zu sagen weiß, seine Vorlesungen waren unter den besuchtesten der Universität, wurden selbst von einer Reihe Professoren gehört und erregten das Interesse aller akademischen Kreise. „Sie sind das Gespräch des Tages", schrieb Karoline den 4. Januar 1804 nach Gotha.[1]

Ein Uebelstand freilich machte sich bald fühlbar. Die altkatholische Universität Würzburg war für eine Lehraufgabe, wie die Schellings, bei weitem kein so urbares Gebiet als die altprotestantische Universität Jena, wo der Entwicklungsgang der Philosophie sich Bahn gemacht und ihm die seinige geebnet hatte, wo es auch mit der Vorbildung der Studirenden von seiten der Schule her besser und gründlicher bestellt war. Da er mit seinen Vorträgen philosophische Uebungen verband, so hatte er gleich die beste Gelegenheit, diesen Mangel zu merken. „Der Geist der Studirenden", schreibt er nach dem ersten Semester an Hegel, „ist noch weit von dem in Jena herrschenden entfernt, und sie finden die Philosophie noch gewaltig unverständlich."[2] Zwar hatten die Einflüsse der kritischen Philosophie auch Würzburg erreicht, sich unter den Studirenden verbreitet und viel Begeisterung erweckt; als der König von Preußen im Jahr 1792 die Stadt passirte, wurde er von den Studenten in feierlichem Aufzuge begrüßt, mit der Inschrift auf ihren Schärpen: „Königsberg in Preußen und Würzburg in Franken vereinigt durch Philosophie!" Es ist merkwürdig genug, daß in Jena und Würzburg, wo die kantische Philosophie fast gleichzeitig auftrat, ihre ersten energischen Vertreter aus dem Kloster kamen: dort der Jesuitenzögling und flüchtig gewordene Barnabit C. L. Reinhold, hier der Benedictinermönch Matern Reuß, den der vorletzte der regierenden Bischöfe Franz Ludwig von Erthal sogar mit einem Reisestipendium nach Königsberg geschickt hatte (1792), um noch gründlicher durch den Meister selbst in die neue Lehre eingeführt zu werden. Während in Jena die kritische Philosophie von Reinhold zu Fichte, von Fichte zu Schelling fortschritt, in dem Jahrzehnt von 1788—1798, lehrte Reuß in Würzburg mit großem Erfolge, wenn die Zahl der Zuhörer den Erfolg mißt; nach ihm kam Metz, der neben Schelling und noch lange Zeit nach diesem kantische Philosophie vortrug. Indessen befand sich

Br. an Schlegel vom 12. Juni 1801. S. 301, 305 (Br. an Schelling vom 9. Mai 1806). Aus Schellings Leben. II. S. 79.

[1] Karoline. II. S. 255. — [2] Aus Schellings Leben. II. S. 11.

die letztere in Würzburg, ähnlich wie der König von Preußen, nur auf der Durchreise, es fehlte viel, daß sie in den Köpfen als ein fortwirkendes Bildungselement einheimisch wurde, sie war es nicht einmal in denen, die sie lehrten, denn Reuß und Metz zusammen waren noch lange kein Reinhold; es fehlte auf den Schulen an den pädagogischen Vorbedingungen und auf der Universität an der geistigen Tradition, die sich zur Entwicklung der Philosophie verhält, wie das Flußbett zum Strom, es fehlten die gleichartigen Coefficienten, ohne welche jede philosophische Bildung in der Luft schwebt, noch dazu eine so schwierige und hochentwickelte, wie die kantische Lehre, und gar erst noch die unfertigen, noch im Werden und in der Selbstentwicklung begriffenen Lehren Fichtes und Schellings. In Würzburg war die kantische Philosophie ein Gast, der vorüberging, in Jena war sie zu Hause; hier war der erste kantische Philosoph aus dem Kloster davongelaufen, dort war er im Kloster geblieben und trug den Philosophenmantel unter der Mönchskutte. Mit einem Worte: auf dem würzburger Katheder war und blieb die kantische Philosophie ein exotisches Gewächs, das, in ein fremdes Klima verpflanzt, eine Zeitlang künstlich und treibhausartig gepflegt wurde, aber schwerlich ein mächtiges Wachsthum entfalten konnte.

Auf diesem Katheder wollte Schelling sein eben begonnenes, kaum in den Grundzügen entworfenes Identitätssystem lehren, das aus Kant und Fichte hervorgegangen und über beide hinausgewachsen war. Dieses System bildete den eigentlichen Stamm seiner würzburger Vorlesungen. Er las über das „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ und that, was er konnte, um den Stamm nicht blos hinzupflanzen, sondern vor dem Geiste der Zuhörer aus seinen Wurzeln hervorwachsen zu lassen. Er gab als einleitende Vorlesung eine „Propädeutik der Philosophie“, die didaktisch sehr gut eingerichtet war und den kürzesten Weg zum Ziele einschlug. Es wurde gezeigt, wie die erste und unterste Stufe des Wissens in der Erfahrung bestehe, wie es dann nothwendig werde, auf die Erfahrung zu reflectiren, wie die Philosophie mit diesem Reflexionsstandpunkte zusammenfalle und unter demselben eine Reihe Stufen und Systeme beschreibe. Um die Möglichkeit der Erfahrung und Erfahrungswelt zu erklären, gebe es zwei Gesichtspunkte, der erste und niedere richte sich blos auf die Natur der Dinge, der zweite und höhere auf die Natur des Erkennens und Vorstellens: dort entstehe die realistische, hier die idealistische Richtung. In jeder von beiden gebe es drei Stufen. Auf der realistischen Seite

erkläre die erste alles aus der körperlichen Natur der Dinge, die zweite aus dem Gegensatz der körperlichen und geistigen Natur, die dritte aus der Einheit beider: so entstehe der Materialismus, der Dualismus, die Identitätslehre; der Materialismus erscheine in den atomistischen und hylozoistischen Systemen, der Dualismus in Descartes, die Einheitslehre in Spinoza. Die idealistische Richtung durchlaufe ebenfalls diese drei Stufen: sie entwickle ihr atomistisches System in Leibniz, ihr dualistisches in Kant und Fichte und erreiche ihr Ziel in einer dem Spinozismus entsprechenden Identitätslehre, welche den Idealismus und die Philosophie überhaupt vollende: eine Vollendung, wozu er selbst den Grund gelegt habe. Sein eigenes System gipfelt in der „Philosophie der Kunst". Die jenaschen Vorträge über die letztere wiederholt er zweimal in Würzburg (1804 und 1805).[1]

Im zweiten Winter las er vor hundertfünfzig Zuhörern über das System der Philosophie. Unter den Zuhörern war einer, der die Naturphilosophie in dem ursprünglichen Geist der schellingschen Lehre am weitesten fördern und ihr bedeutendster Repräsentant werden sollte: Lorenz Oken, „ein trefflicher Mensch, eine reine Seele und von durchdringendem Geiste". So bezeichnet ihn Schelling in einem seiner damaligen Briefe an Eschenmayer.[2]

4. Schriften.

Indessen hatte Schelling in Würzburg nicht blos sein System, so weit es fertig war, zu lehren, sondern das unfertige weiterzuführen und zu ergänzen. Die nächste innerhalb der Naturphilosophie gelegene Aufgabe war die längst versprochene „Organik", in ihrem höchsten Theil die Entwicklung oder, wie Schelling sagte, Construction des menschlichen Organismus. Diesen Theil der speculativen Physik nannte er die speculative Medicin und gründete in Absicht auf die Lösung jener Aufgabe eine neue Zeitschrift: „die Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft", deren Plan er schon 1804 gefaßt und Freunden mitgetheilt hatte[3], deren Herausgabe, gemeinschaftlich mit Marcus, er im folgenden Jahre begann. Die Vorrede ist vom 5. Juli 1805. Wahrscheinlich veranlaßte dieses Unternehmen die erste Entfremdung zwischen ihm und Röschlaub, die bald durch Zwischenträgereien verschlimmert wurde; Röschlaub reiste durch Würzburg, ohne Schelling zu besuchen, es kam

[1] Sämmtl. Werke. Abth. I. Bd. V. S. 353—736. Bd. VI. S. 71—130. S. 131 bis 576. — [2] Aus Schellings Leben. II. S. 46. — [3] Ebendas. II. S. 21—23.

zu gegenseitigen sehr gereizten Erklärungen, und mit der einst so warmen und lebhaften Freundschaft war es zu Ende. Röschlaub wurde Schellings erbitterter Feind; nicht genug daß er in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Werke Browns den ehemaligen so hoch bewunderten Freund feindselig angriff, es scheint, daß er auch durch geheime Machinationen in München ihm zu schaden, seinen Eintritt in die Akademie zu hindern, seine politischen Gesinnungen zu verdächtigen gesucht hat.[1]

Noch in Jena hatte Schelling von den „Ideen", seiner ersten naturphilosophischen Schrift, eine neue Auflage besorgt, jetzt sollte dasselbe geschehen mit der „Weltseele", dem zweiten seiner naturphilosophischen Werke. Zwischen damals und jetzt lag das Identitätssystem, welches den fortgeschrittenen Geist der schellingschen Lehre in die neuen Auflagen hineintrug. Es geschah nicht durch Umbildung, sondern durch Hinzufügung. In Betreff der Ideen gab Schelling die „Zusätze", in Rücksicht auf die Weltseele schrieb er die „Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts". Es war seine letzte Arbeit in Würzburg. „Ich habe zu der Weltseele", heißt es in seinem letzten Briefe aus Würzburg, „eine Abhandlung geschrieben, die ich selbst für das Beste halte, was in langer Zeit aus meinem Geist in dieser Art geflossen. Wenigstens ist es wieder recht aufrichtige und frische Naturphilosophie."[2]

Auch neue Fragen traten hervor. Die erste, angeregt durch eine Schrift Eschenmayers, betraf das Verhältniß der schellingschen Identitätslehre zur Religion: zu ihrer Lösung schrieb Schelling die Abhandlung „Philosophie und Religion" (1804), das einzige für sich bestehende Werk der würzburger Zeit. Diese Schrift legt den Grund zur religionsphilosophischen Entwicklung seiner Lehre, sie bildet das Mittelglied zwischen der vorhergehenden und folgenden Periode, zwischen Jena und München, zwischen dem „Bruno" und der Abhandlung über die menschliche Freiheit.

Eine kleine vortreffliche Gelegenheitsschrift fällt in den März 1804. Im Februar dieses Jahres war Kant gestorben. Schelling widmet

[1] Ebendas. II. S. 66 ff., S. 70 ff., S. 82. Röschlaubs letzter Br. an Sch. ist vom 29. August 1805. — [2] Ebendas. II. S. 84. Brief an Windischmann vom 17. April 1806.

ihm in der fränkischen Staats- und Gelehrtenzeitung einen Nachruf, der den Stil und die Bedeutung eines Monuments hat. Einfach und groß, wie der Gegenstand, ist die Würdigung, ohne den trübenden Affect der Tagesansicht, unverblendeter als er selbst in seiner philosophischen Parteistellung gegen Kant war, unbefangen, wie die Stimme der Nachwelt. Das erste Wort gilt dem siegreichen Kant: „obgleich im hohen Alter gestorben, hat Kant sich doch nicht überlebt". Das letzte ist der volle Ausdruck seiner nationalen Bedeutung: „in dem Andenken seiner Nation, der er durch Geist wie durch Gemüthsanlagen doch allein wahrhaft angehören kann, wird Kant ewig als eines der wenigen intellectuell und moralisch großen Individuen leben, in denen der deutsche Geist sich in seiner Totalität lebendig angeschaut hat. Have sancta anima!" Ein treffendes Wort erleuchtet Kants weltgeschichtliche That und Größe: „er macht gerade die Grenze zweier Epochen in der Philosophie, der einen, die er auf immer geendigt, der andern, die er mit weiser Beschränkung auf seinen blos kritischen Zweck negativ vorbereitet hat. Unentstellt von den groben Zügen, welche der Mißverstand solcher, die unter dem Namen der Erläuterer und Anhänger Karikaturen von ihm oder schlechte Gypsabdrücke waren, so wie von denen, welche die Wuth bitterer Gegner ihm andichtete, wird das Bild seines Geistes in seiner ganz abgeschlossenen Einzigkeit durch die ganze Zukunft der philosophischen Welt strahlen".

Neuntes Capitel.

Conflicte in Würzburg. Gegner und Freunde.

I. Anfeindungen und Abwehr.

1. Der kirchliche Katholicismus.

Die würzburger Verhältnisse blieben nicht so ungetrübt, wie sie Schelling bei seinem Eintritt erschienen. Er hatte bei seiner Berufung das Versprechen gegeben, sich der Polemik zu enthalten, aber in seiner Wirksamkeit selbst lag etwas, das die Gegner nicht ruhen ließ.

Daß von dem kirchlichen Katholicismus ganz in seiner Nähe der erste Widerstand ausging, war zu erwarten und konnte, wie die Verhältnisse gestaltet waren, nicht anders sein. Das theologische Seminar gehörte dem Bischof, die theologische Facultät als Theil der Universität

dem Staat, sie war durch die Umgestaltung der letzteren in eine „Section der für die Bildung des religiösen Volkslehrers erforderlichen Kenntnisse“ verwandelt worden, und schon diese Benennung zeigt, daß man nicht recht wußte, was für ein Ding diese Facultät sein sollte, bei der protestantische Philosophen und Rationalisten den künftigen Klerus ausbilden halfen. Der Bischof hütete die Grenze zwischen Seminar und Universität und verbot seinen Seminaristen den Besuch gewisser Vorlesungen, insbesondere bei Schelling und Paulus.

2. Der aufgeklärte Katholicismus.

Anders als der kirchliche Katholicismus, der nur die Einflüsse einer ihm fremdartigen und inadäquaten Wirksamkeit von seinem Gebiete ausschloß, zeigte sich der aufgeklärte und regierungsfreundliche, der einen Theil der Tagesmeinung leitete und sich für die zeitgemäße, neubayrische Philosophie ansah. Die Schulreformen und Studienpläne, welche die öffentliche Erziehung in lauter Fächer und Sectionen gebracht hatten, waren nach dem Geschmack dieser Aufklärung und wurden in der Tagespresse als Werke der Weisheit gepriesen, es war zum Theil die eigene Weisheit der Aufgeklärten, die mit im Rathe saß, wo jene Schulreformen gemacht wurden. Sie sprachen viel und gern von gemeinnütziger Bildung, praktischer Lebensweisheit, Moral, und warnten die Welt vor Jesuitismus, Obscurantismus, Mysticismus, Systemsucht u. s. f. Daher unterschieden sie auch ganz anders als der Bischof von Würzburg, der keinen Unterschied machte zwischen Paulus und Schelling, sie erkannten in jenem ihren Geistesgenossen und Freund, in diesem ihren Widersacher, und nahmen ihn bald zur Zielscheibe ihrer Angriffe. Wirklich vereinigte Schelling in seiner Lehre und Person lauter Züge, welche die neubayrische Aufklärung feindlich ansah: ein System, das Alleingültigkeit beanspruchte, diesen Anspruch schroff und ausschließend hinstellte, in einer Sprache redete, welche das Gegentheil der Gemeinverständlichkeit war, in seiner Denkweise anfing mystisch zu werden, Materialismus und Mystik mischte, für die Moral nichts übrig behielt, dieselbe vielmehr vornehm abthat, — und dazu des Philosophen persönliche Art, die gar nicht gemacht war, den schroffen Ausdruck der Lehre zu mildern, sondern lieber das Schwert „göttlicher Grobheit“ noch mit in die Wagschaale warf! Dieser Schelling war in den Augen seiner bayrischen Gegner nicht blos ein Dorn, sondern ein ganzer Dornstrauch und nicht einmal in Bayern gewachsen. In ihm hatte

man Mysticismus und Materialismus, Obscurantismus und Atheismus in Einem, ein dunkles Gemisch widersprechender Denkweisen, ein Gewebe von Poesie und Metaphysik, mit einem Wort einen Typus der Sophistik und gemeinverderblicher Philosophie zu bekämpfen. Es fehlte der Polemik auch nicht an einem Organ in der Tagespresse. Was kurz vorher die jenasche Allgemeine Litteraturzeitung gegen Schelling geleistet hatte, that jetzt die Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung in München. Dazu kamen Angriffe in besonderen Schriften, und hier machten sich namentlich zwei Gegner bemerkbar, die theils jeder für sich, theils vereinigt den Krieg gegen Schelling führten, der eine mehr satyrisch, der andere mehr mit sanftem und sentimentalem Unwillen: Cajetan Weiller und Jacob Salat, jener Rector, dieser Professor am Lyceum zu München. Salat war um die Moral besorgt, um der Moral willen lobte er Kant, Fichten, Jacobi, und entsetzte sich über Schelling, sein drittes Wort hieß „würdig", er redete als ein Würdiger würdig über Würdiges; er schrieb „über den Geist der Philosophie mit kritischen Blicken" u. s. f. (1803), „über den Geist der Verbesserung im Gegensatz mit dem Geist der Zerstörung mit besonderer Hinsicht auf gewisse Zeichen der Zeit" (1805); zerstörend fand er den Cölibat in der Kirche, die Sophistik und den Mangel der Moral in der Philosophie; als Hauptsophist aber galt ihm Schelling, der Mystik und Materialismus, Poesie und Metaphysik vermenge und darüber alle echte Moral, Religion und Philosophie preisgebe. Direct gegen Schelling schrieb Salat „die Philosophie mit Obscuranten und Sophisten im Kampfe", Weiller seine „Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie" (1804).

3. Franz Berg.

Der bedeutendste unter diesen Gegnern Schellings lebte in Würzburg selbst: der Professor der Kirchengeschichte Franz Berg, uns schon bekannt als der ungenannte Verfasser jenes boshaften Pamphlets, welches die jenasche Litteraturzeitung zu ihrem letzten Ausbruch benutzt hatte. Der Mann war nicht ohne Scharfsinn, nicht ohne Einfluß und Ansehen, aber ohne allen Charakter, er hatte es in der Aufklärung so weit gebracht, ohne jede ernsthafte Ueberzeugung zu sein, und es wurde ihm daher leicht, sich in der Nähe des kirchlichen Katholicismus zu halten. Daß ein philosophisches System mit der Macht der Ueberzeugung auftrat und wirkte, erregte seinen Neid; auch der Skepticismus war in ihm eine Waffe der Mißgunst. Als zweiundzwanzigjähriger

Seminarist hatte er im deutschen Merkur die von Wieland aufgeworfene, psychologisch interessante Frage beantwortet: „ob man ein Heuchler sein könne, ohne es selbst zu wissen?“ Er fand überall „unschuldige Heuchelei“, weil unsere Vorstellungen, also auch unsere Verstellungen nothwendige Folgen unserer Organisation, Nervenschwingungen seien, bei denen keine Freiheit, also auch keine Schuld stattfinde.[1] Er war im Jahr 1776 ein vollkommener Materialist nach Art de la Mettries oder Holbachs, er wurde im folgenden Jahre Priester, acht Jahre später Professor der Theologie und blieb stets „ein rechtschaffener Philosoph“ nach der Art, die er in seinen Aufzeichnungen schildert: „ein rechtschaffener Philosoph weiß sich nach allem Aberglauben zu richten und doch insgeheim denselben zu verlachen; er ist Bürger der ganzen Welt, nur insgeheim muß er den Aberglauben untergraben“. Als der Fürstbischof von dem angehenden Professor der Theologie eine Denkschrift über die Folgen der Denkfreiheit verlangte (1785), brachte er in seiner Abhandlung folgendes Ergebniß zu Stande: der Staat habe kein Recht, die Denkfreiheit, d. h. die Mittheilung der Ideen zu verbieten, aber der Gelehrte müsse so klug sein, dieses Recht nicht zu brauchen und in Fragen des öffentlichen Wohls „seine Zweifel so verkleistern, daß sie nur dem Denker ins Auge fallen können. Es kommt hier nur auf glückliche Wendungen, feine Einkleidungen an, die wohl demjenigen, der Verstand genug hat, durchsichtig, dem übrigen Haufen aber verschleiert sind“. Kurz gesagt: der Staat dürfe dem Gelehrten ein Recht nicht nehmen, welches dieser nicht brauchen dürfe! So segelte der rechtschaffene Philosoph glücklich zwischen Scylla und Charybdis hindurch. Einige Jahre später wurde die Frage concret. Der Fürstbischof wollte ein Gutachten über die kantische Religionslehre (1793), Berg gab es, und obwohl es nicht als solches bekannt ist, läßt sich doch sein Inhalt aus einer Rede erkennen, welche Berg fünf Jahre später (1798) bei einem öffentlichen akademischen Anlaß über das gleiche Thema hielt: er beschuldigte die kantische Philosophie und deren Anhänger des Atheismus. Im nächsten Jahr wurde dieselbe Frage praktisch. Der letzte Fürstbischof Georg Karl von Fechenbach hatte Kants Streit der Facultäten gelesen und daraus die gefährliche Stellung der kritischen Philosophie gegenüber der positiven Religion erkannt; er forderte jetzt von Berg ein amtliches Gutachten, ob eine soche Philosophie öffentlich gelehrt

[1] Deutscher Merkur 1776, S. 237–249.

werden dürfe? Berg kannte das Geheimniß der unschuldigen Heuchelei und wußte die Frage zu beantworten. Seine Meinung war: die Universität bedürfe der Philosophie, diese der Freiheit; nun sei die kantische Philosophie mit der positiven Religion in Wahrheit unvereinbar, dürfe aber nur so gelehrt werden, daß sie den Schein der Uebereinstimmung zeige, daher müsse der akademische Lehrer, bevor ihm das Katheder gestattet werde, sich schriftlich darüber ausweisen, daß er die Kunst besitze, alle nachtheiligen Schlüsse fern zu halten.[1]

Aber er gab nicht blos Gutachten über Kant und dessen Lehre, sondern selbst ein System, worin er zu Ende führen wollte, was Kant begonnen, und berichtigen, was jener verfehlt habe. Auf Prometheus-Kant müsse ein Epimetheus folgen, der die deutsche Philosophie in die richtige Bahn führe, und Berg meinte von sich, er sei dieser Mann. Er bildete sich im Stillen ein eigenes System, das unter dem Namen „Epikritik“ im Jahre 1805 erschien. Hier sollte das Erkenntnißproblem endgültig gelöst sein. Gegen den Dogmatismus hielt er es mit dem kritischen Standpunkt, aber er faßte ihn anthropologisch im Gegensatze zu Kant und den Transscendentalphilosophen und kam von hier aus der Richtung entgegen, welche Fries ergriff und zur Geltung brachte. Als das einzig mögliche Realprincip nahm er den Willen: „denken wollen“ sei der Grund der Erkenntniß, „denkend wollen“ der des sittlichen Handelns. Uebrigens blieb das Ganze ein unentwickelter Versuch, der über den Skepticismus nicht hinaus kam und keine größere Beachtung verdiente, als er bei den Zeitgenossen fand. Auch den religiösen Vorstellungen verhalf Berg keineswegs zu einer besseren Realität als Kant, während er doch that, als ob er bei diesem die Wirklichkeit der Glaubensobjecte vermisse, und sehr bedenklich über das Verhältniß der kantischen Lehre zur Religion sprach. In der That stand es mit diesem Punkt in der „Epikritik“ weit schlimmer als in der kantischen Kritik. Bei Kant galten die religiösen Ideen als moralische Nothwendigkeiten, bei Berg als anthropologische Producte, bedingt durch den jeweiligen Culturzustand. Als der Kanonicus Mayer ihm (brieflich) seine Bedenken

[1] Franz Berg, geistl. Rath und Prof. der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Ein Beitrag zur Charakteristik des katholischen Deutschlands, zunächst des Fürstbisthums Würzburg im Zeitalter der Aufklärung. Von J. B. Schwab. (Würzburg 1869.) Vgl. S. 39—42, S. 113—115, S. 381—387.

darüber äußerte, antwortete Berg: „für Unsterblichkeit und Gottes Dasein habe ich gethan, was möglich war".[1]

Eben als er sein System fertig hatte, kam Schelling nach Würzburg, und Berg sah in ihm nicht blos einen Gegner seiner philosophischen Ansichten vor sich, sondern als Originalphilosoph, welcher er sein wollte, zugleich den Rivalen seines philosophischen Ruhms, der schon einen gewaltigen Sprung voraus hatte: die Anerkennung der Welt. Um so energischer mußte er ihn bekämpfen. Auch in der Form wollte er mit ihm wetteifern; Schelling hatte soeben seinen „Bruno" herausgegeben, jetzt schrieb Berg ein Gespräch gegen Schelling: „Sextus oder über die absolute Erkenntniß von Schelling" (1804). Die Unterredung führen Sextus und Plotin, der Skeptiker und der Mystiker, jener ist Berg, dieser Schelling oder einer seiner Anhänger, der so redet, wie der Verfasser des Dialogs ihn reden läßt. Nirgends ist der Sieg leichter, als wenn man sich seinen Gegner selbst zurecht macht. Sextus-Berg siegt auf wohlfeile Art. Nachdem er dem andern gezeigt hat, daß die schellingsche Lehre voller Widersprüche, daß ihre Säulen, die absolute Erkenntniß, das unendliche Denken, die intellectuelle Anschauung, nichts als phantastische Truggestalten seien und in groben Trugschlüssen bestehen, behält er triumphirend das letzte Wort.[2]

Die Studenten nahmen in falscher Weise für Schelling Partei und suchten Berg durch eine läppische Satire, die sie an das akademische Brett anschlugen, öffentlich zu verhöhnen. Jetzt wollten die Gegner Schelling verdächtigen, als ob er diese Demonstration veranlaßt habe. Seine Lehre selbst gegen Berg zu vertheidigen, hielt Schelling für unnöthig und überließ dieses Geschäft anderen; es wurde am gründlichsten besorgt durch den Pfarrer Götz in Absberg, der eine besondere Schrift gegen den würzburger Sextus schrieb: „Antisextus oder die absolute Erkenntniß von Schelling" (1807).

---

[1] Ebendas. II. S. 434. — [2] Man merkt an Berg noch den Scholastiker aus der Schule der »obscuri viri«. Er meint das Fundament der schellingschen Lehre zu stürzen, indem er einen syllogistischen Schulschnitzer darin entdeckt haben will: einen Schluß der ersten Figur mit verneinendem Untersatz, wonach man beweisen kann, daß die Menschen nicht zweifüßig sind, weil es die Gänse sind. Aehnlich wolle Schelling die Unendlichkeit des Denkens aus der Endlichkeit der Objecte beweisen. Sextus u. s. f. S. 14. — Die Art dieser Polemik erinnert an die des Jesuiten Bourdin gegen Descartes. S. dieses Werk, Bd. I. (3. Aufl.) S. 410 ff.

4. Die oberdeutsche Litteraturzeitung und der Studienplan.

In der münchener Litteraturzeitung wurde der kleine Krieg gegen Schelling unablässig fortgeführt, und wo es nur möglich war, bekam er einen Nadelstich. „Die neueste Identitätslehre", hieß es an einer Stelle, „ist bekanntlich nichts anderes als eine ungemeine Vollendung der ehemaligen gemeinen Rosenkreuzerei und Kabbalistik." Bei Gelegenheit eines Aufsatzes „über Wissenschaft" freut sich die Redaction im voraus über die Wirkung und bemerkt: „dieser Artikel werde hoffentlich eine idealistische Pulvertonne in die Luft sprengen". In einer Erklärung „über Herrn Schelling", welche die letzte sein soll, wird sogar aus einem ungenannten Privatbriefe ein furioser Guß über ihn ausgeschüttet: „so ausschließend, anmaßend, bannsüchtig, verfinsternd, mystische Dunkelheit haschend, den Namen Gottes und den Titel der Religion zur Deckung des Egoismus heuchlerisch verdrehend war kaum ein Pfaffe, als der Vernunftoberpriester Schelling, dabei Lama (dessen Excremente gläubige Schüler küssen) und Gott zugleich".[1] Man erkennt in diesem Geschrei die Stimmen wieder, die im Lager der neubayrischen Aufklärung gegen Schelling an der Tagesordnung waren.

Am Ende machten die fortgesetzten Angriffe Eindruck nach oben und fanden hier eine sehr willkommene Verstärkung. Schon die Absicht einen Gegenphilosophen zu berufen war ein Zeichen wachsender Mißstimmung, aber man ging weiter und gab in dem „Kurpfalzbayrischen Studienplan für Mittelschulen" eine Verordnung, den philosophischen Unterricht betreffend, worin Punkt für Punkt der Lehrer gemahnt wurde, sich vor einer Richtung zu hüten, unter welcher unverkennbar Schellings Lehre gemeint war. Als Lehrbuch für den philosophischen Schulunterricht wurde eine gegen Schelling gerichtete Schrift, jene von Weiller verfaßte „Anleitung zur Ansicht der freien Philosophie" vorgeschrieben. Den Studienplan hatte Wismayr, ein Freund und Gesinnungsgenosse Weillers, entworfen und die Regierung gebilligt. Alle gegen Schelling geläufigen Gemeinplätze von dem Gegensatze der Schulphilosophie und Lebensweisheit, von der Verstandesgrübelei und Erkenntnißsucht u. s. f. hatten hier Eingang gefunden in ein officielles Schriftstück und trugen den Stempel der öffentlichen Autorität. Natürlich war die oberdeutsche Litteraturzeitung über diesen Studienplan und be-

[1] Oberdeutsche Allg. Litteraturztg. 1805. Nr. 28, 44, 74.

sonders über die weisen Verordnungen, die den philosophischen Unterricht betrafen, voll ihres Lobes.[1]

5. Der Verweis.

Offenbar hatte sich jetzt die Regierung in den Streit gemischt und Partei gegen Schelling genommen. Es war dem letztern nicht zu verdenken, wenn er nicht länger ruhig blieb, die Regierung um eine Erklärung bat, damit er wisse, woran er sei, und mit der Pflicht der Vertheidigung auch das Recht der Polemik für sich in Anspruch nahm; aber er überschritt seine Grenze und richtete unter dem 26. September 1804 an das Curatorium der Universität ein Schreiben, worin er in sehr bestimmten und drohenden Ausdrücken der Regierung den Krieg ankündigte, wie ein Staat dem andern; „Ich mache daher", so schloß er, „Ew. Excellenz hiermit die Eröffnung, daß vom gegenwärtigen Augenblicke an der Zustand der Ruhe, den ich beobachtet habe, aufgehoben ist, und daß ich der mir von Gott verliehenen Kraft mich bedienen werde, meiner Sache Recht zu verschaffen und diese förmlich organisirte Angriffspläne auf sie zu vernichten. Ich werde nie die einer Regierung schuldige Achtung aus den Augen setzen, aber jede in das Wissenschaftliche eingreifende Aeußerung, wenn auch ein Collegium dieselbe publicirt, unterliegt dem Inhalt nach der in jenem Gebiet gebräuchlichen Beurtheilungsart, wo bekanntlich nur geistige Ueberlegenheit, nicht äußere Macht entscheidet. Ich werde daher sowohl die Individuen, welche die Ideen zu dem oben erwähnten Passus angegeben haben, als diese Ideen selbst, so weit sie gegen meine Sache angehen, in ihrer ganzen Blöße mit aller nur möglichen Klarheit darstellen. Ich werde den ganzen jetzigen Zustand der intellectuellen Cultur in Bayern, so weit er durch diejenigen Schriftsteller repräsentirt wird, die jetzt das große Wort führen, von seinen ersten Anfängen her ableiten und jenes unverkennbare System, auch die Angelegenheiten des menschlichen Geistes gleichsam an der Stelle der Vorsehung leiten zu wollen, auf seine ersten weltbekannten Grundlagen zurückführen."[2]

Graf Thürheim brachte das Schreiben vor den Kurfürsten. Jetzt kam, was zu erwarten war, der derbste Verweis in einer demüthigenden Form. Es wird dem Briefsteller „Höchstdero gerechtes Mißfallen über die von ihm bewiesene Arroganz, welche einen überzeugenden Beweis liefere, wie

[1] Ebendas. 1805. Nr. 20 (vom 14. Februar). — [2] Aus Schellings Leben. II. S. 30—35.

wenig die speculative Philosophie die Menschen vernünftiger und sittlicher mache, zu erkennen gegeben, und derselbe auf das landesfürstliche Edict über die Preßfreiheit, wo eine bescheidene Freimüthigkeit, Erforschung nützlicher Wahrheiten geschätzt, sowie Inurbanität und Zügellosigkeit leidenschaftlicher Schriftsteller in die Schranken gesetzlicher Ordnung zurückgewiesen würden, aufmerksam gemacht".[1]

Nach der Art seines Schreibens an das Curatorium mußte Schelling auf einen solchen Verweis unmittelbar seine Entlassung fordern. Er that es nicht, sondern blieb, nahm die Rüge hin, enthielt sich jeder Polemik, die als ein Angriff gegen die Regierung erscheinen konnte, und unterließ selbst die Schrift, die er wenige Tage vorher noch hatte schreiben wollen: „Darstellung der Secte, welche in Bayern der Philosophie entgegenarbeitet".[2] Nachdem die oberdeutsche Zeitung über den Studienplan nicht ohne polemische Seitenblicke auf Schelling triumphirt hatte, gab dieser im Intelligenzblatt der jenaschen Litteraturzeitung eine Erklärung „an das Publicum", worin er das Treiben der münchener Zeitschrift gegen ihn charakterisirt: „die fanatische, neuerdings beispiellose Verfolgungswuth, die wissentliche Lüge, die gänzliche Abwesenheit alles guten Geschmacks, die jesuitische Dialektik und Kapuzinadenberedsamkeit dieser obscurirenden Aufklärlinge". Aber wie soll man den Schluß seiner Erklärung ansehen? Ist das Ironie oder mit gebückter Haltung gute Miene zu bösem Spiel? Er sagt der Regierung die schmeichelhaftesten Dinge. „Der Keim einer neuen Schöpfung, den die ewig preiswürdige Regierung Bayerns in das südliche Deutschland geworfen hat, wird aufblühen und tausendfältige Frucht tragen trotz eurer Gegenwirkungen. Sie wird auch diese offene und freie Erklärung, welche aus der lautersten Absicht und der reinsten Huldigung für den großen Geist ihrer Werke geflossen ist, nicht ungütig aufnehmen, noch an dem, der so lange geschwiegen, als polemische Sucht betrachten, daß er das Nöthigste zur Rettung seiner Ehre gethan hat. Ja die erhabene Universitätscuratel selbst, unter deren Augen diese Pflanzstätte der Wissenschaft glücklich blüht, wird Beschuldigungen von Greueln (wie Benutzung akademischer Studentenorden durch einen öffentlichen Lehrer, ein Mitglied der akademischen Behörde) nicht gleichgültig übersehen. Ein Wort hierüber in meinem Namen zu sagen, halte ich

[1] Ebendaselbst. II. S. 36 ff. Das kurfürstl. Rescript ist vom 29. Oct. 1804, die Ausfertigung an Schelling vom 7. November. — [2] Ebendas. II. S. 36. Br. an Windischmann vom 24. October 1804.

unter der Würde meines Charakters. Hiergegen läßt mir die Ehre das einzige Mittel offen: die unterthänigste Anzeige jener Verunglimpfung bei meiner Regierung zu machen, welche bei jeder Gelegenheit die Ehre ihrer Staatsdiener geschützt hat, deren erster nie verletzter Grundsatz Gerechtigkeit ist, und die noch keine billige Genugthuung versagte, am wenigsten demjenigen sie versagen wird, der einzig im Vertrauen auf die ihm zugesagte Ruhe und Schutz diesen Pfad betreten hat, der von so vielen Dornen besäet war."[1]

Der Verweis, wie man sieht, hatte gewirkt. Eingeschüchtert suchte Schelling der Regierung gegenüber den Rückzug. Aber nachdem er gegen sie ein halbes Jahr vorher eine so entschiedene und drohende Sprache geredet und sie keineswegs mit Unrecht beschuldigt hatte, daß sie Partei gegen ihn genommen, so hätte er jetzt in seinen Lobpreisungen etwas weniger verschwenderisch sein sollen. Auch durfte er nicht thun, als ob er jetzt erst über seine Gegner Beschwerde führen werde, da er es bereits versucht und nichts ausgerichtet hatte. Der Fall des Verweises erinnert an Fichte, die Vergleichung ist nahe gelegt und für Schelling ungünstig. Denn man muß gestehen, daß Fichte in einer ähnlichen Lage, die schwieriger war, zwar auch nicht correct und vorwurfsfrei, aber doch weit männlicher und offener gehandelt hat.

Schellings Erklärung „an das Publikum" war noch dazu unklug, da sie unter der Voraussetzung gemacht war, daß von den Vorgängen zwischen ihm und der Regierung keine Kunde nach außen dringen könne. Diese Annahme war falsch. Man wußte, was sich zugetragen, und seine Gegner konnten ihn empfindlicher treffen als je. Gegen Ende des Jahres 1805 brachte „der Freimüthige" eine Nachricht aus Würzburg, worin dem Publikum erzählt wurde, was für ein Schreiben Schelling an die Regierung gerichtet, was für eine Antwort er empfangen, wie „er seit diesem Donnerschlage eine Zeit lang bei Seite gekrochen", und seine letzte Erklärung, soweit sie die Regierung betreffe, nichts sei „als schmeichelnde Angst".

II. Schellings Kreis: J. J. Wagner, M. Wagner, Klein, Windischmann.

Während auf solche Art Schelling und seine Sache von den Gegnern außerhalb der Mauern angefochten wurde, brachen auch im Innern der

[1] Intelligenzblatt der jenaschen A. L. Z. 1805. Nr 48. S. 418–422.

beginnenden Schule die ersten Gegensätze hervor. Eschenmayer war mit dem Einwurfe aufgetreten, daß aus der Verfassung der schellingschen Lehre Religion und Freiheit nicht erklärt werden können, daß zu deren Anerkennung die Philosophie gleichsam über sich selbst hinaus- und zur „Nichtphilosophie" übergehen müsse, er hatte damit dem jacobischen Standpunkt innerhalb der naturphilosophischen Schule Luft gemacht und die Veranlassung gegeben, daß Schelling seine Abhandlung über „Philosophie und Religion" schrieb. Diese Schrift hatte zur Folge, daß dicht in seiner Nähe einer seiner bisherigen Anhänger, sein Landsmann und College J. J. Wagner, der, von ihm empfohlen, als „Professor der Philosophie" nach Würzburg gekommen war, sich polemisch von ihm lossagte. Gleichaltrig mit Schelling, von der Aufgabe und Richtung der Naturphilosophie eigenartig erfaßt, hatte er in seinen ersten Schriften „von der Natur der Dinge", die „Theorie der Wärme und des Lichts" (1802), und „über das Lebensprincip" (1803) den Weg Schellings genommen, ohne den Meister zu verleugnen und ohne dessen Fußtapfen schülerhaft nachzutreten.[1] Seitdem nun Schelling an-

---

[1] Er war den 21. Januar 1775 in Ulm geboren, hatte zuerst (Ostern 1795 bis 96) in Jena, die beiden folgenden Jahre in Göttingen studirt und bei einem Ferienbesuch in Jena (Herbst 1797) Fichtes nähere Bekanntschaft gemacht, der ihm anbot, Hauslehrer seines Sohnes zu werden, obgleich derselbe noch keine zwei Jahre alt war und noch keine zwei Worte sprechen konnte. Als er sich eben auf den Weg machen wollte, um diese pädagogische Mission zu übernehmen, erhielt er von Fichte, der sich inzwischen die Sache besser überlegt hatte, einen Absagebrief. Dennoch ging er für die nächsten Monate nach Jena (April—Juli 1798). Statt Hauslehrer bei Fichte wurde er Secretär bei einem Kaufmann und Redacteur einer Handelszeitung in Nürnberg (Herbst 1798 bis Herbst 1801). Von einer Beschreibung Salzburgs entzückt, ließ er sich im Nov. 1801 dort nieder, verheirathet, ohne Anstellung, Aussichten und Vermögen; er befreundete sich mit Vierthaler und Schallhammer und wurde Mitarbeiter der salzburger Litteraturzeitung und der Annalen. Hier ergriff ihn Schellings neue Lehre, und er schrieb seine ersten philosophischen Schriften, erfüllt von einem wissenschaftlichen Kraftgefühl und Ehrgeize, die der Empfindungsweise Schellings wenig nachgaben. In seiner Bewunderung des letzteren, den er als „zweiten Plato" und dessen Bruno er als Meisterwerk preist, erhebt er sich selbst: »anch' io sono pittore!« (Vgl. J. J. Wagner, Lebensnachrichten und Briefe. Von Dr. Phil. Ludw. Adam und Dr. Aug. Koelle. Ulm, 1849. S. 207, 208, 210.)

Wagner, der schon in Salzburg angefangen hatte, mit Erfolg philosophische Vorlesungen zu halten, wünschte bayrischer Professor zu werden und bot sich der Regierung an. Schelling, um seine Meinung gefragt, empfahl ihn als brauchbar. So wurde er außerordentlicher Professor in Würzburg (December 1803). Daß

fing zu platonisiren und „das Absolute“ gleichsetzte dem „absoluten Erkennen“, fand Wagner, daß die Lehre ihren Schwerpunkt verloren habe, haltungslos geworden und zurückgefallen sei in den fichteschen Idealismus, den sie vollende, aber keineswegs überwinde. Was Schelling später so oft gegen Hegel gesagt hat, daß die Lehre desselben unvermögend sei, das Reale zu fassen, daß sie kein Organ habe, um aus der Idee in die Wirklichkeit zu kommen, erklärte damals Wagner gegen ihn. Der Versuch, aus dem Absoluten, aus göttlichen Ideen die Welt entstehen zu lassen, sei von Grund aus verfehlt, das Problem nichtig, die Lösung unmöglich, die Fassung vermessen, das Absolute sei nicht zu erkennen, sondern nur anzuerkennen. Ein solches Unternehmen falle schon der Conception nach unter den Standpunkt Fichtes und gehöre in die nachfichtesche Philosophie nur, sofern dieselbe nicht fortschreite, sondern zurückgehe. So verhalte es sich mit Schelling. Dieser rückläufige Charakter seiner Lehre sei aus der Schrift über Philosophie und Religion vollkommen einleuchtend; daher müsse die Philosophie von Schelling ablenken, wenn sie weiter kommen wolle, und an die Stelle der falschen Identitätslehre die wahre setzen. Diese Aufgabe nimmt Wagner für sich in Anspruch und erklärt sich darüber im ausgesprochensten Gegensatz gegen Schelling, sowohl in der Einleitung zu seinem „System der Idealphilosophie“, welches gut machen soll, was Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus schlecht gemacht habe, als auch in dem Eröffnungsprogramm seiner Wintervorlesungen „über das Wesen der Philosophie“.[1] Beide Schriften fallen in das Jahr 1804. Aus dem Ton, den Wagner anschlägt, merkt man, daß er auch gegen Schelling persönlich erregt ist, und aus einigen brieflichen Aeußerungen des letzteren geht hervor, daß dieser den Umgang mit Wagner nicht mochte. Er sah vornehm auf ihn herab und mag ihn demgemäß behandelt haben. Die Person war ihm zuwider, die Polemik nahm er als etwas Geringfügiges und hielt deren Beweggründe für die niedrigsten. „Unser Bekannter, der salzburger Wagner“,

Schelling aus freien Stücken sich Wagnern zum Collegen ausgebeten habe, ist nicht richtig. Wagner äußert sich so in einem seiner Briefe (s. oben S. 216), und Rabus erzählt es nach (J. J. Wagners Leben, Lehre und Bedeutung. Von Dr. L. Rabus. 1862. S. 8 ff.). Vgl. dagegen: Aus Schellings Leben. II. S. 12.

[1] System der Idealphilosophie von J. J. Wagner. Einleitung. Vom Absoluten und seiner Erkenntniß. S. XXIV—XXVI. XXVII ff. XXXIX. XLI. LXI ff.

schreibt er schon den 3. März 1804 an Hegel, „ist ein wahrer Klotz, ein Musterbild von Polyphem und mir physisch und moralisch nicht sehr angenehm". Und in einem Briefe an Windischmann vom 16. September heißt es: „haben Sie Wagners Idealphilosophie gelesen? Seine angenommene gegnerische Rolle ist der Nothschrei um Zuhörer und Brod. Ich werde höchstens in den Jahrbüchern etwas über ihn fallen lassen." [1] Er that es nicht und äußerte selbst, daß er von Wagner nicht sprechen wollte, um ihn nicht berühmt zu machen.[2]

Die oberdeutsche Litteraturzeitung lobte Wagnern wegen seiner Polemik gegen Schelling, aber sie fand auch, daß dieser Gegensatz weniger in dem Buche selbst enthalten sei, als in der Einleitung zur Schau getragen werde, und deshalb an seinem öffentlichen, lauten, animosen Abfall von Schelling wohl andere, weniger reine Gründe mehr Antheil haben dürften, als das Interesse der Wahrheit und Philosophie.[3]

Im Verhältniß zu Schelling erscheint als Wagners Widerspiel G. M. Klein, der damals Rector des Gymnasiums in Würzburg und Schellings Anhänger und Freund in der Weise des völligen Schülers war. Er gab im Jahr 1805 „Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All" heraus, von denen Schelling selbst richtig und schonend bemerkt, daß sie ziemlich treu nach seinen Vorlesungen abgefaßt und vielleicht nur zu desultorisch geschrieben seien. Paulus wollte den Meister im Schüler treffen und die „Beiträge" in der hallischen Litteraturzeitung „herunterreißen", wie sich Schelling ausdrückt.[4]

Gleich in der ersten Zeit machte Schelling die Bekanntschaft eines

[1] Aus Schellings Leben. II. S. 12, 29. Vgl. J. J. Wagner, Lebensnachrichten und Briefe von Adam und Koelle. S. 217—222. Aus Wagners Briefen: „Schelling hat mich im ersten Augenblick etwas vornehm aufgenommen" (23. Dec. 1803). „Mein Verhältniß mit Schelling kam bis zur höchsten Spannung" (20. Febr. 1804). „Zwischen Schelling und mir entbrennt jetzt der glühendste Wettstreit auf dem Katheder." „Zwischen Schelling und mir ist ein inneres Verhältniß absolut unmöglich, denn er ist ganz Wissenschaft und weiter gar nichts als, was damit sich verbindet, Ehrgeiz und Eitelkeit. Aus Ehrgeiz und Eitelkeit, beide unterworfen der Wissenschaft, construirst Du Dir den ganzen Menschen sehr richtig." (18. März 1804). „Zwischen mir und Schelling ist also auch litterarisch jacta alea und es gilt jetzt Leben oder Tod" (11. Mai 1804). — [2] Ebendas. S. 226. Br. Wagners vom 14. April 1807. — [3] Oberdeutsche A. L. Z. 1805. Nr. 45 (13. April). — [4] Aus Schellings Leben. II. S. 78 ff.

jungen und bedeutenden würzburger Künstlers, der eben damals den goetheschen Preis erhielt, und für den sich Goethe selbst lebhaft interessirte: es war der Bildhauer und Maler Martin Wagner,[1] der bald darauf nach Paris und Rom ging und sich zehn Jahre später durch die Erwerbung der äginetischen Bildwerke und des barberinischen Faun, die er im Auftrage des Kronprinzen Ludwig besorgte, um die münchener Kunstsammlungen im höchsten Grade verdient machte. Seinen Bericht über die äginetischen Skulpturen gab Schelling mit „kunstgeschichtlichen Anmerkungen" heraus (1817).[2] Die Freundschaft mit diesem Künstler, der größtentheils in Rom lebte, blieb ungetrübt und wurde, wie man aus Schellings Briefen sieht, mit der Zeit vertraut und herzlich.

Am lebhaftesten aber verkehrte er während der würzburger Jahre mit Joseph Windischmann, der in seiner Nähe zu Aschaffenburg lebte. Er war in demselben Jahre als Schelling geboren (den 24. August 1775), hatte das Studium der Medicin in seiner Vaterstadt Mainz begonnen, in Würzburg und Wien fortgesetzt und nach der Rückkehr in seine Heimath sich mit philosophischen und geschichtlichen Studien beschäftigt. Da nach dem Frieden von Lüneville das linke Rheinufer an Frankreich gefallen war, nahm der letzte Kurfürst von Mainz Karl Theodor Dalberg seine Residenz in Aschaffenburg, wohin auch die mainzer Universität verlegt wurde; der Kurfürst ernannte Windischmann zu seinem Leibarzt (1802) und im folgenden Jahr zum Professor der Philosophie und Geschichte in Aschaffenburg. Die Annäherung an Schelling geschah schon früher. Windischmanns erste Schrift „Versuch über die Medicin nebst einer Abhandlung über die sogenannte Heilkraft der Natur", in demselben Jahre als Schellings „Ideen" erschienen (1797), bot dem letzteren in der Anerkennung des brownschen Systems einen Berührungspunkt. Er hatte die Schrift schon durch Hufeland kennen gelernt, als Windischmann sie ihm zuschickte. In seiner Antwort begrüßt er in dem Verfasser einen Geistesgenossen, den er zur Mitarbeiterschaft an seiner naturphilosophischen Zeitschrift einladet, und mit dem er gemeinschaftlich fortzuschreiten wünscht. Seit dem Frühjahr 1801 stehen beide in freundschaftlichem Briefwechsel.[3]

[1] Ebendas. II. S. 7. Brief Goethes vom 29. Nov. 1803. Vgl. Karoline. II. S. 256. [2] Sämmtl. Werke. Abth. I. Bd. IX. S. 111—206. — [3] Aus Schellings Leben. I. S. 327 ff.

In der neuen Zeitschrift für speculative Physik veröffentlicht Windischmann seine „Grundzüge zu einer Darstellung des Begriffs der Physik" (1802), er widmet Schelling seine Uebersetzung des platonischen Timäus als „der ersten echten Urkunde wahrer Physik bei den Griechen" und läßt in demselben Jahre seine „Ideen zur Physik" erscheinen (1804). Bei Gelegenheit seines Dankes für die Zueignung des Timäus macht Schelling eine Bemerkung, die über die Echtheit und Unechtheit platonischer Schriften mit jener Willkür verfügt, die sich in seiner Richtung fortpflanzte und namentlich bei Ast hervortrat: er will den Timäus nicht für platonisch, sondern für ein späteres christliches Machwerk halten, das den Verlust des echten ersetzen sollte, wenn es ihn nicht veranlaßt habe![1]

Wäre Windischmann nicht eine so weiche, zur Verehrung geneigte Natur gewesen, die voller Bewunderung zu Schelling emporsah, so hätten seine „Ideen zur Physik" um einer Stelle willen, die Schelling mißfiel, leicht einen Bruch herbeigeführt. Die Spannung dauerte fast ein Jahr (Sommer 1804 bis Sommer 1805), während dessen gereizte Briefe wechseln, von Windischmanns Seite im Tone schmerzlicher Kränkung, von der Schellings in der schroffsten, um das Gefühl des anderen unbekümmerten Härte, die verletzen will. Es wird geradezu widerlich, mit welchem grausamen Nachdruck er seine Ueberlegenheit dem nachgiebigen Windischmann, der sie so freiwillig und demüthig anerkennt, immer wieder von neuem einzuschärfen für gut findet. Er mochte Windischmanns leere Ausgleichungsbestrebungen, seine etwas breite und stumpfe Darstellungsart mit allem Grunde tadeln und ihm eine Stelle seiner Schrift, die Wasser auf die Mühle der Gegner sein konnte, mit Recht verübeln; er mochte selbst den Ton der Freundschaft einen Augenblick bei Seite setzen und die Sache so gewaltig nehmen, als sie kaum verdiente; aber er behandelt ihn als einen Unwürdigen, wirft ihm seine „kahle Lobrede" vor die Füße und droht, ihn nicht etwa selbst zu recensiren, sondern recensiren zu lassen! Auf Windischmanns tief verletzte und doch Versöhnung suchende Antwort erwidert Schelling: „Sie müssen es wissen, daß ich ohne Unbescheidenheit mehr Achtung von Ihnen zu fordern habe". „Auch die Dunkelheit, die Sie meiner Manier vorwerfen, ist Ihnen sicher noch nie zum Vorwurfe gemacht worden, wird es auch wohl nie." Am Ende entschuldigt er

---

[1] Ebendas. II. S. 9.

ihn, aber so, daß die schlimmsten Vorwürfe besser wären: vielleicht habe ihn nicht böser Wille, sondern böse Lust zum falschen Freunde gemacht. „Freund! wie ich Sie immer noch zu nennen mir erlauben darf", schrieb Windischmann zurück, „war es möglich, mich so weit zu erniedrigen und gleich dem Koth von den Schuhen zu schleudern?" Schelling blieb ungerührt und fuhr in seiner Weise fort, bis endlich der Buße genug gethan war und er den Armen absolvirte. „Was zwischen uns obgewaltet hat", schreibt er den 5. September 1805, „dies soll von meiner Seite ganz verschwinden und ist verschwunden. Ich habe mich überzeugt, daß auch Sie nicht Ihre Sache suchen, und was Sie gegen mich im Busen trugen, nicht gegen die Sache ging. Ich reiche Ihnen die Hand zum ewigen Bündniß für das, was unsere gemeinschaftliche Religion ist: Darstellung des Göttlichen in Wissenschaft, Leben und Kunst und Verbreitung der Allanschauung und Befestigung derselben in den Gemüthern der Menschen."[1]

III. Ende der würzburger Zeit.

Schellings Lage in Würzburg war durch die fortgesetzten Händel schon etwas unleidlich geworden, als ihn die Folgen einer neuen Welt-

[1] Ebendas. II. S. 38—43. S. 50—57. S. 73.

Wie leicht Schelling in Kleinigkeiten und ohne Grund gereizt werden konnte, und welcher dreisten, ungerechtfertigten Grobheit er sich in solchen Fällen hingab, dafür bietet der Briefwechsel mit Windischmann eine staunenswerthe Probe. Er will dem Kurfürsten Dalberg, der sich ihm günstig gezeigt, zum Zeichen seiner Huldigung den „Bruno" schicken und deshalb von Windischmann die Titulaturen erfahren. „Schon längst habe ich eingesehen", schreibt er den 26. Juni 1804, „daß es vernünftig, ja gewissermaßen Pflicht der Devotion wäre, Ihrem edeln Kurfürsten die kleine Schrift zu Füßen zu legen." Zweimal hat ihm Windischmann die Titel angegeben und Schelling sie vergessen. Bei der dritten Mitteilung bemerkt er: „aber warum dem Kurfürsten Ihre Schrift zu Füßen legen? wir wollen uns lieber der natürlichen Gewohnheit bedienen, auch den Fürsten unsere Geschenke zur Hand zu überreichen. Ich bitte Sie, dergleichen Ausdrücke, die, wie ich wohl weiß, an sich nichts bedeuten, aber doch den Schein der Bedeutung haben, bei unserem Fürsten zu vermeiden, denn er liebt sie nicht." Die Bemerkung, wie man sieht, ist ganz freundschaftlich gemeint und durch die Art der Anfrage Schellings motivirt. Dieser, offenbar geärgert, daß er in der Devotion etwas zu weit gegangen ist, läßt dafür im nächsten Briefe die üble Laune an Windischmann aus: „dann könnten Sie mir wohl, dächt' ich, auch die Wissenschaft zutrauen, daß man keinem Menschen der Welt etwas zu Füßen legt, und mir Ihre überrheinische Lection über solche gleichgültige Ausdrücke ersparen." (Ebendaselbst. II. S. 21 ff.)

erschütterung daraus befreiten. In seiner inneren Entwicklung hat sich ein Umschwung vorbereitet, dessen er sich am Ende dieser Zeit bewußt wird. Seit seinem Eintritt in Leipzig, wo er zuerst den Uebergang aus der Wissenschaftslehre in die Naturphilosophie, jenen Durchbruch findet, der sein geistiges Lebensthema ausmacht, sind zehn Jahre verflossen. Die Arbeiten und Kämpfe dieser Jahre haben ihn reifer und namentlich die letzteren mit dem geistigen Weltzustande vertrauter gemacht. Er sieht, daß der Widerstand, der seinen Ideen von so vielen Seiten in den Weg tritt, nicht blos in den Unfähigkeiten und Abneigungen einzelner, sondern tiefer in dem Zeitalter selbst wurzelt, nicht blos in dessen intellectueller Beschaffenheit, sondern tiefer in dessen sittlicher und religiöser Verfassung, daß daher auf diesen Punkt gewirkt werden müsse, um gründlich zu siegen. Eine ähnliche Erfahrung machte durch seine Kämpfe auch Fichte und erlebte eine ähnliche Umstimmung. Nicht das Wesen der Aufgabe Schellings ändert sich, sondern ihre Stellung: sie nimmt die letztere einem anderen Weltgebiete gegenüber, in welches sie eindringen will: sie sucht den Durchbruch nicht mehr in das objective Gebiet der Natur, sondern in das der Religion und Geschichte. „Sobald ich den ruhigen Fleck der deutschen Erde gefunden habe", schreibt er an Windischmann im Anfang des verhängnißvollen Jahres 1806, „will ich etwas Radicales und Gründliches unternehmen, um in diesem Krieg des bösen gegen das gute Princip entweder ganz unterzugehen oder völlig zu siegen. Etwas Halbes zu thun hilft nicht, und mehr zu thun, erlaubte die bisherige Lage nicht. Bis sich dies nun alles gefunden hat, so benutzten Sie die Zeit, das Positive zu thun, das Sie thun wollen; dann aber will ich mit Macht und zutrauensvoll Sie aufrufen, mitzukämpfen in diesem würdigen Kampf, der bei dem gleichen Verderbniß aller Grundsätze des Wissens und des Lebens wirklich allgemein werden muß. In meiner Abgeschiedenheit zu Jena wurde ich weniger an das Leben und nur stets lebhaft an die Natur erinnert, auf die sich fast mein ganzes Sinnen einschränkte. Seitdem habe ich einsehen lernen, daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punkt sei, um welchen sich alles bewegt, und an den der Hebel angesetzt werden muß, der diese todte Menschenmasse erschüttern soll."[1]

---

[1] Ebendas. II. S. 78.

Zehntes Capitel.

Schellings Weggang von Würzburg und Stellung in München. Karolinens letzte Jahre und Tod.

I. Regierungswechsel in Würzburg. Schellings Weggang.

Auf die Schlacht von Austerlitz war den 26. December 1805 der Friede von Preßburg gefolgt; Bayern hatte mit Frankreich gegen Oesterreich gekämpft und stand auf der Seite des Siegers, sein Lohn war Vergrößerung des Landes und Erhebung zum Königreich, es wurde der mächtigste der deutschen Rheinbundsstaaten, die den 12. Juli 1806 unter das Protectorat Napoleons traten, sich förmlich von dem bisherigen Reichsverbande lossagten und damit den Untergang Deutschlands herbeiführten, dessen tausendjähriges Reich in Folge der Rheinbundsacte zerfiel (6. August 1806).

Unter den kleineren Territorialveränderungen, welche der Friede von Preßburg zur Folge hatte, war auch die Abtretung des Kurfürstenthums Salzburg an Oesterreich, und zur Entschädigung dafür erhielt der bisherige Kurfürst Großherzog Ferdinand von Toskana das Bisthum Würzburg unter dem Namen eines Kurfürstenthums. So kam Würzburg für die nächste Zeit an einen österreichischen Herrscher. Es war vorauszusehen, daß dieser Regierungswechsel eine Reaction der kirchlich-katholischen Partei zur Folge haben, die Stellung der protestantischen Professoren erschüttern und besonders gegen diejenigen akademischen Lehrer ins Gewicht fallen werde, welchen der österreichisch gesinnte Bischof sich widerstrebend bewiesen. Schon den 16. Januar 1806 schrieb Schelling an Windischmann: „meines Bleibens wird nicht lange mehr sein. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß wir Fremden, Hergerufenen nicht der neuen Regierung überlassen werden; doch ist uns noch nichts officiell erklärt. Aber welche Perspective, nun in das eigentliche Bayern hineinzumüssen!“ [1] Er war entschlossen, unter dem neuen würzburger Regiment nicht zu dienen und sich sein Recht auf Entschädigung von seiten der bayrischen Regierung zu wahren, daher er auch für den Sommer 1806 keine Vorlesungen mehr ange-

[1] Aus Schellings Leben. II. S. 78.

kündigt und am 6. März den neuen Diensteid nicht geleistet hatte.[1] Nach seinen bisherigen Erfahrungen war freilich die Aussicht nach Altbayern nicht eben lockend, und in keinem Falle wollte er an die bayrische Universität Landshut gehen.[2] Wenn daher Steffens erzählt, daß Schelling unmittelbar nach Würzburg einige Jahre in Landshut zugebracht habe, so ist dies falsch und eine jener Täuschungen, deren dem erinnerungsreichen Manne in seiner Selbstbiographie manche begegnet sind.[3] Und wenn Salat wissen will, daß später Schellings Berufung nach Landshut an Sochers Stelle von einer Partei betrieben, von Zentner dagegen abgelehnt und von Thürheim widerrathen worden sei, so steht doch in seinem Anekdotenkram nichts davon, daß Schelling selbst die Berufung gewünscht oder sich darum beworben habe.[4]

Der einzige Platz, der ihm paßte, war eine Stelle in der Akademie der Wissenschaften zu München, die zwei Jahre vorher den Physiker Ritter und den Philosophen Fr. H. Jacobi zu Mitgliedern ernannt hatte. Aber München war der Hauptsitz seiner Feinde. Um sich den Weg zu bahnen und ungünstige Einwirkungen zu beseitigen, schien ihm das Beste, selbst nach München zu gehen. Das Wintersemester 1805/6 war sein letztes in Würzburg, den 24. März brachten ihm die Studenten eine Abschiedsovation, den 17. April verließ er Würzburg für immer und ging nach München, wohin ihm seine Frau in der zweiten Hälfte des Mai nachfolgte.

Er hatte die würzburger Verhältnisse, die im Anzuge waren, richtig beurtheilt und gut gethan, ihnen zu weichen. Das Volk hatte die bayrischen Reformen von Herzen satt und empfing den neuen Fürsten aus dem Hause Oesterreich, als er den 1. Mai 1806 seinen Einzug hielt, mit dem größten Jubel.[5] Alles nahm den rückläufigen Weg, der Geist der neuen Regierung war päpstlich und napoleonisch, beides in kleinlichster Art. Auf dem religiösen und theologischen Gebiete herrschte der Einfluß des Bischofs, auf dem politischen die Furcht vor Napoleon. Eine ängstliche Censur überwachte und verhütete jede Aeußerung, die dem französischen Gewaltherrscher oder dessen Creaturen auch nur von fern mißfallen konnte. Es ging so weit, daß dem Professor Metz in

[1] Karoline. II. S. 282 ff. — [2] Aus Schellings Leben. II. S. 80. — [3] Steffens, Was ich erlebte. Bd. VIII. S. 356 ff. — [4] Schelling in München: eine litterarische und akademische Merkwürdigkeit. Mit Verwandtem. Von J. Salat. II Heft. Nr. 4. „Schelling wird — nicht Professor in Landshut." S. 8–13. — [5] Karoline. II. S. 294–296 (Schilderung des Einzugs).

seinem Leitfaden der Anthropologie ein Satz, der es mit Kant problematisch ließ, ob das Genie oder der gute Kopf für die Menschheit mehr Werth habe, deshalb gestrichen wurde, weil es in französischen Blättern hieß: Napoleon sei das größte Genie![1]

II. Schelling in München. Das neue Königreich.

Als Schelling nach München kam, war er einunddreißig Jahre alt; er war sechsundsechzig, als er es für immer verließ. Dieser weite Zeitraum theilt sich in zwei Abschnitte von fast gleicher Länge, zwischen welche ein Urlaubsaufenthalt in Erlangen fällt. Auf Schellings siebenjährige Kathederwirksamkeit in Jena und Würzburg folgte eine doppelt so lange Zeit in München ohne Lehramt; auf die sieben Jahre in Erlangen, wo er für einige Zeit die akademische Lehrthätigkeit gleichsam gastirend wieder aufnimmt, folgt eine doppelt so lange Periode der münchener Professur. Wir haben zunächst seinen ersten Aufenthalt in München vor uns: die Jahre von 1806—1820.

In dieser Zeit erreicht der französische Cäsarismus seine Höhe und endet durch zweimaligen Sturz, die erste Entwicklungsperiode der französischen Revolution ist abgelaufen, die Wiederherstellungsepoche tritt ein, die Anfänge der europäischen Reaction. Die Kriege Frankreichs mit Preußen, Spanien, Oesterreich vollenden die napoleonische Weltherrschaft, der Krieg mit Rußland bringt die Katastrophe, die deutschen Freiheitskriege führen die Entscheidung herbei, es folgen die Neugestaltung Deutschlands, die Errichtung des deutschen Bundes, die Friedenscongresse, die ersten deutschen Verfassungskämpfe, die karlsbader Beschlüsse.

Das neubayrische Königreich bleibt so lange als möglich seinem Ursprunge treu, es kämpft mit Napoleon gegen Preußen, Oesterreich, Rußland, bis der Wechsel der Geschicke und die Gewalt der Interessen es nöthigen, kurz vor der Entscheidungsschlacht bei Leipzig die fremden Fahnen zu verlassen, im Vertrage zu Ried (den 8. October 1813) sich mit Oesterreich zu verbinden und fünf Tage darauf seinen Abfall vom Rheinbunde zu erklären.

Als Rheinbundesstaat, als napoleonisches Königreich ist es nach außen so gut wie eine französische Provinz, nach innen von entgegengesetzten Strömungen bewegt, die in ihren beiden Hauptrichtungen so-

[1] Franz Berg. Von J. B. Schwab. S. 439.

weit übereinstimmen, daß sie Deutschland gegenüber die bayrische Selbstherrlichkeit, den bayrischen Sonderstaat als gemeinsames Ziel verfolgen. Aber während die einen das neue, vom Glück außerordentlich begünstigte Königreich durch schnelle Reformen heben und durch eine Hochwirthschaft der Aufklärung zu einem glänzenden Culturstaat machen möchten, wollen die anderen die altbayrische, den aufgeklärten Reformen abgeneigte Art festhalten und namentlich gegen protestantische und norddeutsche Invasionen schützen: beide Parteien auf gleiche Weise undeutsch gesinnt und der französischen Fremdherrschaft ergeben, nur in Rücksicht auf die kirchlich-katholischen Interessen einander ungleich. Stockbayrisch und katholisch, diese beiden Factoren mischten sich in dem Parteiinteresse, welches die Feinde der Neuerungen, die sogenannte „Patriotenpartei", treibt; die feste Burg, aus der sie drohen, ist die Macht des fremden Eroberers. In einer Zeit, wo Napoleon den Kirchenstaat weggenommen und den Bannstrahl der Kirche davongetragen hat, setzt die römisch gesinnte Partei in Bayern auf diesen Erzfeind des Papstes die Summe ihrer Hoffnungen. Einer ihrer Gelehrten beweist, daß die Bayern nicht Deutsche, sondern Kelten, also Verwandte der Gallier sind; einer ihrer Hauptführer, der Generallandesdirectionsrath Christoph Aretin[1] verkündet in einer damals weitverbreiteten Schrift „die Pläne Napoleons und seiner Gegner in Deutschland" (1809), daß durch Napoleon die katholische Kirche über die protestantische Welt siegen werde, er verdächtigt die Gegner des Katholicismus, insbesondere die nach Bayern berufenen protestantischen Gelehrten als Feinde Napoleons: die ganze protestantische Secte sei gegen den Kaiser verschworen.[2] Entgegengesetzt in katholischer Hinsicht, gleichgesinnt in politischer verhält sich Montgelas, der regierende Minister: religiös ganz indifferent, der Pfaffenherrschaft abgeneigt, in seiner Finanzwaltung gewissenlos und verderblich, in seiner Politik durchaus französisch und dem deutschen Nationalinteresse feindlich. Seiner Leitung schuldet Bayern die durch Frankreich gewonnene Größe, sein politisches Schicksal ist an das Napoleons geknüpft; so lange dieser in der Welt herrscht, herrscht Montgelas in Bayern, bald nach dem Sturze des Kaisers verliert er Einfluß und Stellung (1817). Unter ihm

---

[1] Ueber die Herkunft der Aretine vgl. K. H. Ritter von Langs Memoiren. Th. II. S. 178—181. — [2] Friedr. Thierschs Leben, herausgegeben von H. Thiersch. Bd. I. S. 74 ff. Zu vgl. Anselm Feuerbachs Nachlaß. Brief an seinen Vater vom 11. März 1810. Bd. I. S. 189.

blühte der bayrische Partikularismus, nichts erschien ihm abgeschmackter und widerwärtiger, als das aufkommende Deutschthum, und so mächtig war damals im Lande selbst die Hinneigung zu Frankreich und das französisch gesinnte Abhängigkeitsgefühl, daß sogar nach dem großen Umschwung der Dinge die Rettung Deutschlands durch den Sieg bei Leipzig in Bayern kaum gefeiert wurde.[1] In der Nähe des Throns gab es einen Mann, der von Herzen deutsch gesinnt und in der That Bayerns deutschester Mann war: Kronprinz Ludwig.

Montgelas' Politik und Ehrgeiz wollten aus Neubayern den ersten deutschen Culturstaat machen, ein Abbild Frankreichs im Kleinen. Die Verhältnisse begünstigten den Plan. Im Anfange dieses Jahrhunderts, mitten unter fortwährenden Kriegen, welche die größeren Staaten erschütterten, zum Theil zerstörten, gab es in Deutschland wirklich für die Pflege der Wissenschaften keine bessere Zuflucht, als das mächtig gewordene und in seinen Staatsmännern den Reformbestrebungen günstige Bayern. „Wo haben Sie", schreibt Fr. H. Jacobi im Herbst 1805 an A. Feuerbach nach Landshut, „an der Spitze der Geschäfte so viele einsichtsvolle und rechtschaffene, nur das Beste mit Eifer wollende Männer beisammen, wie hier; wo vier Geheimräthe, wie Zentner, Branka, Stichaner und Schenk? Mit diesen müssen wir uns vereinigen und es erringen, daß ein Gemeinsames werde. Die Sache Bayerns ist bei dem gegenwärtigen Zustande von Europa die Sache der Menschheit. Dieses steht mir mit der größten Klarheit vor Augen, daran halte ich mich und will nicht eher verzagen, bis ich muß." [2]

Der neue Königsthron sollte auch im Glanze der Wissenschaft und Kunst leuchten, unter ihm sollte München ein Sammelplatz geistiger Notabilitäten werden. Es war Montgelas weniger um die Sache und den Culturzweck als um das Prestige, weniger um das Gebäude und die Wohnung, als um die effectvolle Façade zu thun. Die Akademie der Wissenschaften wurde umgestaltet, Jacobi Präsident, die Eröffnung geschah den 27. Juli 1807; eine Akademie der bildenden Künste wurde gegründet. Zur Reform der Gesetzgebung berief man Anselm Feuerbach aus Landshut (1806), zur Leitung des Schulwesens Niethammer von Bamberg (1808); Schlichtegroll aus Gotha kam als Generalsecretär der Akademie, ihm folgte sein Freund, der Philologe Fr. Jacobs von Gotha, dieser und Niethammer bewirkten, daß Fr. Thiersch von

[1] Ebendas. Bd. I. S. 193—202. — [2] Ebendas. Bd. I. S. 109.

Göttingen an die Gelehrtenschule in München berufen wurde (1809). Und um auch seinerseits die fürstliche Gunst nach französischem Vorbild über Kunst und Wissenschaft leuchten zu lassen, stiftete der König in dem neuen Civilverdienstorden eine Art bayrischer Ehrenlegion.

Diese Berufungen fremder und protestantischer Gelehrten machten in dem Lager der „Stockbayern" sehr böses Blut, und es kam gelegentlich zu Ausbrüchen des Hasses und zu Pöbelagitationen namentlich gegen Jacobi, Feuerbach und Thiersch. Ein Augenzeuge berichtet, daß im Theater, als Kabale und Liebe gegeben wurde und Jacobi zugegen war, bei den Worten Ferdinands: „Unterdessen erzähl' ich der Residenz eine Geschichte, wie man Präsident wird", ein gewaltiges Applaudiren, ein wahres Jauchzen entstanden sei, das mehrere Minuten anhielt. „Ich kann nicht begreifen", fährt der Gewährsmann fort, „wie es jemand möglich wird, Präsident zu bleiben, wenn er das gehört. Jacobi blieb aber ruhig hinter dem Stuhle der Frau Ministerin stehen."[1] Die Anfeindungen wurden gewaltsamer, und der aufgehetzte Pöbel bestürmte Jacobi und Feuerbach sogar in ihren Häusern; der letztere mußte am Palmsonntag, den 15. April 1810, einen förmlichen Aufzug geworbener Leute bei sich sehen, die ihn verhöhnten, Schachteln mit Pasquillen brachten, in seinem Hause nach gestohlenen Ohrringen suchten, Todtenweiber, die seine Leiche in den Sarg legen wollten, u. d. m. Er hat in seinen Aufzeichnungen diese Scene als den „merkwürdigsten Tag seines Lebens" beschrieben.[2] Das Aergste aber begegnete Thiersch, gegen welchen am 28. Febr. 1811 in der Dunkelheit des Abends, als er eben in sein Haus eintreten wollte, ein Meuchelmord versucht wurde; glücklicherweise kam er mit einer ungefährlichen Wunde davon. „Der Mörder", schreibt Feuerbach, „kann fast mit den Fingern gedeutet werden, aber ist juridisch nicht entdeckt und wird auch nicht entdeckt werden. Auf mich sind ebenfalls die geschäftigen Hände dieser Herren gerichtet. Außer der sogenannten Patriotenpartei habe ich noch eine Menge anderer Feinde. Ich bin sehr auf meiner Hut. Ich gehe Abends nicht auf die Straßen noch bei Tage in sehr entfernte Gegenden des Parks ohne die Begleitung meines Bedienten und ohne zwei gut geladene Terzerole und einen tüchtigen Degen in meinem Rocke. Nachts werden

---

[1] Brief Baranoffs an Thiersch vom 8. Juni 1808. Fr. Thierschs Leben. I. S. 54 ff. — [2] A. Feuerbachs Nachlaß. Bd. I. S. 193—202.

alle Zugänge zu meiner Schlafstube wohl verriegelt, und auf meinem Nachttische liegen beständig meine zwei Pistolen."[1]

Im ersten Jahre des neuen Königreichs trat Schelling in seinen neuen bayrischen Staatsdienst. Die Stellung, die er erhielt, war eine doppelte: er wurde Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Generalsecretär der Akademie der bildenden Künste mit dem Range eines Collegiendirectors, wie es in seinem Anstellungsdecrete hieß (1807); zehn Jahre später wurde er in der Akademie der Wissenschaften Secretär der philosophischen Classe. Er zählte zu den Notabeln und war mit unter den ersten, die zu Rittern des neugestifteten Ordens ernannt wurden. Die Münchener Verhältnisse gestalteten sich für ihn weit günstiger, als zu erwarten stand; die Tagespolemik, für welche die Stellung an einer Universität, die öffentliche Wirksamkeit in einem Lehramt beständigen Stoff bietet, verstummte eine Zeit lang, da ihr diese Nahrung fehlte. Seine Stellung in München lag so günstig und zurückgezogen, daß sie keine laute Mißgunst gegen sich erregte, nicht einmal die der Altbayern. Er hielt sich aus Klugheit neutral, und seine Stellung erleichterte ihm diese Vorsicht. Was ihn aber besonders hob, ein Zeichen guter Vorbedeutung für seine Zukunft in Bayern, war das Interesse des Kronprinzen, den er gleich durch sein erstes Auftreten gewann.

Auf die bewegten, durch mancherlei Kämpfe aufgeregten Zeiten von Jena und Würzburg folgten drei ruhige, tief befriedigte, dem stillen Fortgange seiner Gedanken und dem Genusse häuslichen Glücks gewidmete Jahre. Da traf ihn der härteste Schlag und riß die Frau, die ihm alles war, von seiner Seite.

III. Karolinens letzte Jahre und Tod.

Nach stürmischen Irrfahrten hatte sie in der Gemeinschaft mit Schelling ihres Lebens Ziel und Erfüllung gefunden. Ihre Briefe aus Würzburg und München strahlen von Befriedigung und Glück. Den ersten Sommer ihrer Ehe hatten sie in Schellings Heimath zugebracht und auf ihren Wanderungen auch Tübingen besucht. „Ich habe da", erzählte sie der Schwester, „alles gesehen, wo er gelebt und gelitten, im Stipendium gewohnt, gegessen, wie er als Magister gekleidet gewesen, wie der Neckar unter seinen Fenstern vorbeigeflossen

[1] Ebendaselbst. I. S. 203. Vgl. Fries. Von Henke. S. 318.

und die Flöße darauf, und alle alte Geschichten, die er so hübsch erzählt, ich habe auch Bebenhausen besucht, wo er seine erste Kindheit zugebracht." Sie interessirt sich für alles, was ihn angeht; für seinen Magisterrock, wie für seine speculativen Gedanken, für die Staffage seines Lebens, wie für dessen höchsten geistigen Inhalt, er ist ihre Welt geworden, und sie bedarf keiner anderen. „Ich lese selbst sehr wenig", schreibt sie den 18. März 1804 an Julie Gotter, „aber ich habe auch einen Propheten zum Gefährten, der mir die Worte aus dem Munde Gottes mittheilt." Er ist ihr unerschöpflich, täglich neu, und sie immer aufs Neue entzückt von der Liebenswürdigkeit seines Wesens. So jugendlich frisch und so verjüngt durch ihre Liebe ist Herz und Phantasie dieser vierzigjährigen Frau, daß alle Schlacken des Geliebten vor ihrem Blick abfallen und sie ihn sieht in seiner ganzen Herrlichkeit. „Schelling grüßt Dich", schreibt sie derselben Freundin gegen Ende der würzburger Zeit, „er ist sehr lustig und doch ungemein gesetzt, streng, ernst und sanft, unerschütterlich und würdiger als ich aussprechen kann. Dies ist wahrlich kein Spaß, liebes Julchen, und Spaß bei Seite, es ist doch wahrlich wahr, daß von allen Fremden niemand iher mehr Achtung und Liebe sich erworben hat, als unser herrlicher Freund." [1]

Während Schelling in München seine neuen Verhältnisse zu gründen sucht (Frühjahr 1806), schreibt sie ihm in den Wochen der Trennung die feurigsten und zärtlichsten Briefe, jeder Ausdruck leuchtet von Sehnsucht und Hingebung. „Lebe wohl", endet der erste dieser Briefe, „lebe wohl, mein Herz, meine Seele, mein Geist, ja auch mein Wille. Ich habe Dein Bild zu mir genommen und spreche mit ihm." Und einige Tage später: „Du liebster Freund, wenn ich nur erst weiß, daß es Dir gut geht, so will ich, auch einsam, fröhlich essen, trinken und schlafen. Das Alleinessen ist das Schlimmste für mich. Es wäre thöricht, wenn ich Dir erzählen wollte, wie ich Dich in Gedanken liebkose. Du weißt es wohl." Mitten in der leichtesten Plauderei, welche die Neuigkeiten des Tages durchläuft, brechen Worte flammender Sehnsucht hervor: „O Du süßes, liebes Herz! Wann werde ich doch die Andacht zum Herzen meines Herrn wieder halten! Hast Du aber wohl gehofft, daß ich es so ertrüge?" Sie hat die bezaubernde Gabe, auch die allergewöhnlichsten Dinge so anmuthig zu sagen, daß sie wie poetisch erscheinen. Es ist die Rede von ihrer künftigen Hauswirthschaft in

---

[1] Karoline. II. S. 248, 258, 282. Der letzte Brief ist vom 1. Decbr. 1805.

München: „das wünsche ich sehr, daß wir uns vors Erste speisen lassen, und ich die Art von Sorglosigkeit üben kann, die man auf der Reise hat. Wo kriegtest Du denn auch eine Küche her? Oder hast Du etwas dergleichen, wo man Feuer zu Wasser machen kann?" Im letzten Brief vor ihrer Abreise wird auch der Ort besprochen, wo sie das erste Wiedersehen feiern wollen: „Du kommst mir auf jeden Fall nur so weit entgegen, wie der König der Königin — bis Dachau."[1] Ist es nicht, als ob unter der leichten Berührung ihrer Feder sich die gewöhnlichsten Dinge in Gedichte verwandeln wollten?

Ihre Briefe aus München schildern fein und ergötzlich eine Reihe interessanter Personen, die in jener Zeit an ihr vorübergingen, wie Frau von Staël, Rumohr, Bettina Brentano und Tieck, den sie von alten Zeiten her kannte.

Kurz vor Weihnachten 1807 kam Frau von Staël mit ihrem Begleiter — A. W. Schlegel. „Diese Anwesenheit, welche etwa acht Tage dauerte", schreibt sie nach Gotha, „hat uns viel Angenehmes gewährt. Schlegel war sehr gesund und heiter, die Verhältnisse die freundlichsten und ohne alle Spannung. Er und Schelling waren unzertrennlich. Frau von Staël hat über allen Geist hinaus, den sie besitzt, auch noch den Geist und das Herz gehabt, Schelling sehr lieb zu gewinnen. Sie ist ein Phänomen von Lebenskraft, Egoismus und unaufhörlich geistiger Regsamkeit. Ihr Aeußeres wird durch ihr Inneres verklärt und bedarf es wohl; es giebt Momente oder Kleidung vielmehr, wo sie wie eine Marketenderin aussieht, und man sich doch zugleich denken kann, daß sie die Phädra im höchsten tragischen Sinne darzustellen fähig ist."[2]

An einer andern Stelle beschreibt sie den Kunstkenner Rumohr: „es ist immer Schade um ihn, daß er so gar unvernünftig, langweilig und policinellenhaft ist, denn einen Sinn hat ihm der Himmel gegeben, eben den für die Kunst, wo er reich an den feinsten, zugleich sinnlichsten Wahrnehmungen ist. Der Freßsinn ist ebenso vortrefflich bei ihm ausgebildet, es läßt sich gar nichts gegen seine Ansicht der Küche sagen, nur ist es abscheulich, einen Menschen über einen Seekrebs ebenso innig reden zu hören, wie über einen kleinen Jesus."[3]

Kurz vor ihrem Tode hatte sie die Brentanos kennen gelernt und Tieck wiedergesehen. Ihre letzten Briefe schildern die Eindrücke. „Es

[1] Ebendaselbst. II. S. 285, 289, 302, 304, 312. Brief vom 21. und 26. April, 9. und 15. Mai 1806. — [2] Ebendas. II. S. 343. Brief vom 15. Januar 1808. — [3] Ebendas. II. S. 354. Brief vom 16. Sept. 1808 an Pauline Gotter.

scheint sich jetzt", schreibt sie Anfang 1809 ihrer Schwester, „mancherlei Volk auf die Art nach München ziehen zu wollen, wie ehemals nach Jena. Wir besitzen alleweil die ganze Brentanorei. Savigny, ein Jurist, der eine von den Brentanos geheirathet, ist an Hufelands Stelle nach Landshut gerufen und bringt mit: den Clemens (Demens) Brentano sammt dessen Frau, eine bethmannsche Enkelin, die ihn sich entführt hat, dann Bettine Brentano, die aussieht wie eine kleine berliner Jüdin und sich auf den Kopf stellt, um witzig zu sein, nicht ohne Geist, tout au contraire, aber es ist ein Jammer, daß sie sich so verkehrt und verreckt und gespannt damit hat; alle Brentanos sind höchst unnatürliche Naturen." „Es ist ein wunderliches kleines Wesen, eine wahre Bettine (aus den venetianischen Epigrammen) an körperlicher Schmieg- und Biegsamkeit, innerlich verständig, aber äußerlich ganz thöricht, anständig und doch über allen Anstand hinaus, alles aber, was sie ist und thut, ist nicht rein natürlich, und doch ist es ihr unmöglich anders zu sein. Sie leidet an dem brentanoschen Familienübel: einer zur Natur gewordenen Verschrobenheit, ist mir indessen lieber wie die anderen. In Weimar war sie vor 1 – 2 Jahren, Goethe nahm sie auf wie die Tochter ihrer Mutter, der er sehr wohl wollte, und hat ihr tausend Freundlichkeiten und Liebe bewiesen, schreibt ihr auch noch zuweilen." „Hier kam sie mit ihrem Schwager Savigny her, blieb aber ohne ihn, um singen zu lernen und Tieck zu pflegen, der seit Weihnachten an der Gicht kläglich daniederliegt und viel zartes Mitleid erregt. Den Leuten, die ihn besuchten, hat sie viel Spektakel und Skandal gegeben, sie tändelt mit ihm in Worten und Werken, nennt ihn Du, küßt ihn und sagt ihm dabei die ärgsten Wahrheiten, ist auch ganz im Klaren über ihn, also keineswegs etwa verliebt. Ganze Tage brachte sie allein bei ihm zu, da seine Schwester auch lange krank war und nicht bei ihm sein konnte." „Unter dem Tisch ist sie öftrer zu finden wie drauf, auf einem Stuhl niemals. Du wirst neugierig sein zu wissen, ob sie dabei hübsch und jung ist, und da ist wieder drollig, daß sie weder jung noch alt, weder hübsch noch häßlich, weder wie ein Männlein noch wie ein Fräulein aussieht. Mit den Tiecks ist überhaupt eine närrische Wirthschaft hier eingezogen. Wir wußten wohl von sonst und hatten es nur vor der Hand wieder vergessen, daß unser Freund Tieck nichts ist als ein anmuthiger und würdiger Lump." „Bettine sagte ihm einmal, da von Goethe die Rede war, den Tieck gar gern nicht so groß lassen möchte wie er ist: »sieh, wie Du da so liegst,

gegen Goethe kommst Du mir wie ein Däumerling vor« — was für mich eine recht anschauliche Wahrheit hatte.“[1] „Ob Tiecks katholisch geworden oder nicht“, schreibt sie einige Wochen später ihrer Schwester, „kann ich nicht bestimmt beantworten, ist aber auch nicht nöthig, was den förmlichen Uebertritt betrifft.“ „Sie haben sich gänzlich dem Hause Habsburg ergeben und hoffen, Deutschlands Heil werde sich von daher entwickeln. Uebrigens sind alle diese Hoffnungen und Glauben und Lieben nur poetisch bei ihnen zu nehmen, sie machen sich wenig aus Gott und der Welt, wenn sie sich nur recht in die Höhe schwingen können und das Geld nicht mangelt. Ich habe nie unfrömmere, in Gottes Hand weniger ergebne Menschen gesehen als diese Gläubigen; besonders ist in der Schwester ein durchaus rebellischer Sinn.“ „Die drei Geschwister, jedes mit großem Talent ausgerüstet, in der Hütte eines Handwerkers geboren und im Sande der Mark Brandenburg, könnten eine schöne Erscheinung sein, wenn nicht diese Seelen und Leib verderbliche Immoralität und tiefe Irreligiosität in ihnen wäre.“ „Friedrich Schlegel ist auch in Wien, er ist wie zum katholischen Glauben, zum Hause Oesterreich übergetreten. Wilhelm scheint doch unter seiner Aegide, d. h. unter der Aegide seiner Pallas, protestantisch zu bleiben, so gläubig er sonst gegen seine Freunde gesinnt ist, aber hier geht eben Glauben gegen Glauben und Einfluß gegen Einfluß auf. Dennoch ist er der reinste von allen diesen, denn ach wie sind jene von der Bahn abgewichen, wie haben sie sich sämmtlich durch Bitterkeit gegen die Schicksale bestimmen lassen, die sie sich doch selber zugezogen! Friedrich hat die Anlage ein Ketzerverfolger zu werden, fast soll er schon fett, bequem und schwelgerisch wie ein Mönch sein. Ich habe sie alle in ihrer Unschuld, in ihrer besten Zeit gekannt. Dann kam die Zwietracht und die Sünde, man kann sich über Menschen täuschen, die man nicht mehr sieht, noch Verkehr mit ihnen hat, aber ich fürchte sehr, ich würde mich auch über Friedrich entsetzen. Wie fest, wie gegründet in sich, wie gut, kindlich, empfänglich und durchaus würdig ist dagegen der Freund geblieben, den ich Dir nicht zu nennen brauche.“[2]

Unwillkürlich nehmen diese letzten ihrer brieflichen Bekenntnisse den Charakter eines Rückblicks in die eigene Vergangenheit, sie sieht noch einmal die Freunde jener Zeit in der Nähe und Ferne vor sich, er-

[1] Ebendaselbst. II. S. 357 ff., 360 ff. Brief vom 1. März 1809 an Pauline Gotter. — [2] Ebendas. II. S. 363—365. Brief vom 17. März 1809.

kennt klar und theilnehmend deren Schicksale, Schiffbruch und Schuld, und erhebt wieder und immer wieder den Mann ihrer Wahl und ihres Herzens, in dessen Liebe sie wirklich das Ziel erreicht hat, das sie lange labyrinthisch gesucht. Sie hätte auf dem öffentlichen Felde der Litteratur sich Ruhm erwerben können, wenn sie gewollt hätte, und es ist in der Beurtheilung dieser Frau nicht hoch genug anzuschlagen, daß sie, mit allen Talenten dazu ausgerüstet, den Namen und Glanz einer Schriftstellerin vermieden und nie ein Gelüste darnach empfunden hat. Heute ist ihr ungesucht und ungewollt diese Bedeutung zugefallen, denn die Welt wird Karoline Schelling und ihre Briefe nicht wieder vergessen. So lange sie lebte, suchte sie das Glück echt weiblicher Lebensbefriedigung mit einem Seelenbedürfniß, einer Geistesempfänglichkeit, einer Erregung und einem Aufschwunge aller Gemüthskräfte, daß sie Täuschungen erfahren mußte und durch Irrungen hindurchging. Zuletzt ist ihr das Meisterstück da gelungen, wo sie es allein erstrebt hat, wo es am schwersten und seltensten ist: im Leben selbst, sie hat im Kampfe mit dem Schicksal, der nie ohne Schuld ausgeht, den Sieg und nach dem Worte des Dichters die echteste aller Frauenkronen davongetragen: „Das Allerhöchste, was das Leben schmückt, wenn sich ein Herz entzückend und entzückt dem Herzen schenkt im süßen Selbstvergessen!“ Und daß Schelling der Mann war, der das Herz dieser Frau ganz bewältigen und sich zu eigen machen konnte, giebt auch seinen Zügen einen Ausdruck, der sie verschönert, den wir, keineswegs blind für manche Schwächen und Härten, die ihn verunstalten, gern und lange betrachtet haben.

Im Juni 1809 wurde Schelling krank und suchte, nachdem er sich etwas erholt, die volle Genesung in seiner Heimath, im elterlichen Hause zu Maulbronn, wo sein Vater seit zwei Jahren Prälat war. Er hatte München den 18. August verlassen und wollte gegen Anfang des Herbstes wieder zurückgekehrt sein. Nach einer kleinen Fußreise, die sie in den ersten Tagen des September gemacht, erkrankte Karoline und starb am frühen Morgen des 7. September „an derselben Krankheit, die vor sieben Jahren ihre Tochter in Bocklet weggerafft hatte“.[1] Nach ihrem Tode ging Schelling zu seinen Verwandten nach Stuttgart. Von hier schrieb er an Louise Gotter, die älteste und vertrauteste Freundin Karo-

[1] Ein Jahr später unterlag derselben Krankheit das Kind der Schwester Schellings, ein Jahr später (Ende August 1811) Karolinens Bruder Philipp Michaelis. Aus Schellings Leben. II. S. 227, 266.

linens, und erzählte ihr den Verlauf der letzten Tage und wie sie starb. „Sie entschlief sanft und ohne Kampf, auch im Tode verließ sie die Anmuth nicht; als sie todt war, lag sie mit der lieblichsten Wendung des Hauptes, mit dem Ausdrucke der Heiterkeit und des herrlichsten Friedens auf dem Gesicht." „Ich stehe da, erstaunt, bis ins Innerste niedergeschlagen und noch unfähig meinen ganzen Jammer zu fassen. Mir bleibt der ewige durch nichts als den Tod zu lösende Schmerz, einzig versüßt durch das Andenken des schönen Geistes, des herrlichen Gemüths, des redlichsten Herzens, das ich einst in vollem Sinne mein nennen durfte. Mein ewiger Dank folgt der herrlichen Frau in das frühe Grab." [1]

Gegen Ende October kehrte er nach München zurück. Die Welt war ihm verödet durch ihren Tod. Erst den 14. Januar konnte er Windischmann schreiben und für seine Theilnahme danken. „Sie ist nun frei und ich bin es mit ihr, das letzte Band ist entzweigeschnitten, das mich an diese Welt hielt. All mein Liebes deckt das Grab, die letzte Wunde öffnet und schließt, je nachdem wir's denken, alle übrigen. Ich gelobe Ihnen und allen Freunden, von nun an ganz und allein für das Höchste zu leben und zu wirken, so lang' ich vermag. Einen andern Werth kann dieses Leben nicht mehr haben; es in Unwerth zuzubringen, da ich es nicht willkürlich enden darf, wäre Schmach; die einzige Art es zu ertragen ist, es selbst als ein ewiges zu betrachten. Die Vollendung unseres angefangenen Werks kann der einzige Grund der Fortdauer sein, nachdem uns in der Welt alles verschwunden — Vaterland, Liebe, Freiheit." [2]

Seinem Schwager Philipp Michaelis hatte Schelling bald nach seiner Rückkehr geschrieben.[3] Mit ihm, der die Schwester lieb gehabt und einst mit Aufopferung für sie gehandelt hatte, feiert er das Andenken Karolinens, wie es in seiner Seele fortlebt. „Sie war ein eigenes, einziges Wesen, man mußte sie ganz oder gar nicht lieben. Diese Gewalt, das Herz im Mittelpunkte zu treffen, behielt sie bis ans Ende. Wir waren durch die heiligsten Bande vereinigt, im höchsten Schmerz und im tiefsten Unglück einander treu geblieben, — alle Wunden bluten neu, seitdem sie von meiner Seite gerissen ist. Wäre sie mir nicht gewesen, was sie war, ich müßte als Mensch sie beweinen, trauern, daß dies Meisterstück der Geister nicht mehr ist, dieses seltene Weib

[1] Ebendas. II. S. 174 ff. — [2] Ebendas. II. S. 187. — [3] Ebendas. II. S. 184.

von männlicher Seelengröße, von dem schärfsten Geist, mit der Weichheit des weiblichsten, zartesten, liebevollsten Herzens vereinigt. O etwas der Art kommt nie wieder!"

Elftes Kapitel.

Wiederverheirathung. Philosophische Richtung und Schriften während der ersten münchener Zeit.

I. Zweite Ehe. Pauline Gotter.

In der weiblichen Mittrauer des gotterschen Hauses fand Schelling eine ihm tröstliche und wohlthuende Theilnahme. Die jüngere Tochter Pauline hatte in der Verstorbenen die mütterliche Freundin verehrt, die geistig hohe Frau bewundert und fühlte Schellings Verlust wie den eigenen. Ihre Zeilen waren unter den ersten, die er nach dem Tode Karolinens empfing. „Mir scheint die halbe Welt in ihr untergegangen", schrieb sie, „und es ist kein Kummer, kein Schmerz, der nur im Augenblick heftig faßt und den die Zeit bald mildert, nein ich fühle es zu gut, es ist ein Schmerz, der immer so bleiben wird; denn nichts kann es ersetzen, es kann nie wieder so werden." „Aller Enthusiasmus eines jugendlichen Herzens war ihr geweiht, ich hätte ihr alles opfern können, und mit welcher Freude!" „Das Andenken dieser herrlichen Freundin halte uns verbunden!"[1] Diese Worte waren Balsam auf seine Wunde, und er antwortete so, daß sich der Briefwechsel fortsetzte. Die ersten Briefe leben ganz in dem Andenken und dem gemeinschaftlichen Cultus der Verstorbenen, und sein Schmerz findet hier den freisten und vertraulichsten Ausdruck. „Nun die Liebe nicht mehr war", schreibt er den 12. Februar 1810, „nun erst hatte ich auch Augusten ganz verloren. Iphigenia's Gesang: Es ist geschehen, all die Lieben deckt das Grab, ist mein tägliches Lied."[2]

Indessen ist ihm die junge Freundin im Laufe der Briefe näher getreten, und schon in diesem wünscht er auch über andere Dinge mit ihr zu reden: „es giebt so manches, worüber wir uns freundlich unterreden können, z. B. die Wahlverwandtschaften! Wie denkt man

---

[1] Ebendas. II. S. 170 ff. Brief vom 23. September 1809. — [2] Ebendas. II. S. 193.

bei Ihnen davon oder vielmehr wie denkt Pauline darüber?" Dieser seelenkundigste aller Romane war eben damals erschienen. Pauline antwortet am Schlusse ihres nächsten Briefes: „Sie fragen mich nach den Wahlverwandtschaften, bester Freund, und ich hätte gar gern noch recht viel mit Ihnen darüber gesprochen, wenn ich nicht fühlte, wie unbescheiden es ist, Ihnen schon so viel geschrieben zu haben, also auf ein andermal."[1]

Pauline Gotter, vierzehn Jahr jünger als Schelling (sechsundzwanzig jünger als Karoline), stand damals in voller Mädchenblüthe, frisch, phantasievoll, Tochter eines Dichters, der Goethes Jugendfreund und ein Genosse der Wertherperiode gewesen war, selbst von Goethe väterlich geliebt und stets mit herzlichem Wohlwollen betrachtet; er pflegte oft zu ihr zu sagen: „Deine Gegenwart, liebes Kind, verjüngt mich um zwanzig Jahr," und das war Musik für ihr Ohr. Sie lebte in jener Zeit viel bei ihrer Freundin Silvie von Ziegesar in Drackendorf, einem anmuthigen Rittersitz bei Jena, und so oft sich Goethe hier aufhielt, besuchte er gern das gastliche Herrenhaus, dessen Burgruine Lobeda der Schauplatz eines seiner schönsten Gedichte ist: „Da droben auf jenem Berge, da steht ein altes Schloß" u. s. f. Eine Reihe Briefe, die Pauline damals an Schelling schrieb, kommen von Drackendorf und bringen allerlei Nachrichten von Goethe. Der Ton der Briefe wird immer wärmer, die Mittheilungen immer eingehender und persönlicher; Schelling erzählt ihr von seinen wissenschaftlichen Arbeiten und Entwürfen, von dem Streit mit Jacobi und schickt ihr das geharnischte Buch; sie brauchen nicht mehr über die Wahlverwandtschaften zu sprechen, da sie schon im Zuge sind, sie zu erleben. Von beiden Seiten wünscht man sich zu sehen, und nach mancherlei vergeblichen Plänen findet um Pfingsten 1812 (zwischen München und Gotha) im Posthause zu Lichtenfels die verabredete Zusammenkunft statt und zugleich die Verlobung, der nach wenigen Monaten die Heirath folgt. „Vom Aeußern anzufangen," so schildert Schelling seinem Bruder die Verlobte, „ist es schwer, Pauline zu beschreiben. Sie ist dreiundzwanzig Jahre alt, groß, schlank und sieht fast mehr einem Werk der Phantasie als einem Werk der Natur ähnlich. Ohne eine Schönheit zu sein, hat sie eine ihr ganz eigene Holdseligkeit in den Mienen, ein liebliches Wesen, das ihr alle Herzen gewinnt. Sie ist zart und von leicht stör-

[1] Ebendaselbst. II. S. 209.

barer Gesundheit, aber durchaus frei von allen weiblichen Kränklichkeiten und hat eine unauslöschliche durch nichts zu störende Heiterkeit." „Was aber freilich über alles geht, ist ihr ganz vortreffliches, von jedem, der sie kennt, dafür erkanntes Herz, und daß sie mich mit der reinsten, innigsten Liebe liebt. Ich habe nie ein Herz gefunden, in welchem der allgemeine Samen des Bösen so wenig Wurzel geschlagen, es ist kein böses Aederchen in ihr, sie ist ganz Huld, Liebe und Güte." Den 23. August meldet er seinem Freunde Pfister, dem er auf mehrere Briefe die Antwort schuldig geblieben war: „ich hätte viel zu schreiben, um mich zu entschuldigen, aber ich glaube mit dem Geladenen im Evangelio kurz sprechen zu dürfen: ich habe ein Weib genommen".[1]

II. Philosophische Richtung und Schriften.

1. Magie und Mystik.

So weit sich Schellings Entwicklung seinen Zeitgenossen durch Schriften kundthut, sind die ersten sechs Jahre in München (1806 bis 1812) die ergiebigsten eines fast halben Jahrhunderts, das ihm noch zu leben verliehen ist. Die Richtung, die schon in der würzburger Zeit hervortritt, giebt das Thema der münchener: sie fordert den Fortgang von der Naturphilosophie zur Religionsphilosophie, den Durchbruch in das objective Feld des religiösen und geschichtlichen Lebens, die Ausbildung der Anschauungsweise, welche Schelling seine „geschichtliche Philosophie" nennt. Wie die Naturphilosophie sich der Religionsphilosophie nähert und unter deren Herrschaft tritt, ändern sich ihre ursprünglich naturalistischen Züge und sie gewinnt mehr und mehr das Ansehen der Magie und Mystik. In den Anfängen der neuern Zeit war die philosophische Naturerkenntniß aus der Religionsphilosophie entstanden und durch die Wälder der Magie und Mystik, die auf ihrem Wege lagen, allmählich vorgedrungen in das helle und offene Gebiet der Naturforschung: ihr Weg ging von der platonischen Renaissance durch kabbalistische und mystische Vorstellungsweisen, durch Agrippa von Nettesheim, Paracelsus und Jacob Böhme zu Bacon, Descartes und Spinoza. Schellings Fortgang vergleicht sich diesem Wege in umgekehrter Richtung: von Spinoza zu Jacob Böhme. Es ist hier nicht der Ort, diesen Bildungsprozeß seiner Ideen von innen heraus zu be-

[1] Ebendas. II. S. 322—324.

urtheilen, denn wir beschreiben jetzt nur den Gang seines Lebens. Unter dem rein naturphilosophischen Gesichtspunkte, welcher der erste war, erschien die Natur als bewußtloser Geist, d. h. als Gesammtleben, als die Entwicklung eines und desselben Lebens, als der nothwendige und gesetzmäßige Stufengang dieser Entwicklung; unter dem religionsphilosophischen erscheint das Naturleben als Theogonie, die Naturkräfte als Organe dunkler Willenskräfte, die im Menschen losgebunden, bewußt und frei werden; die Gebiete bewußtlosen und bewußten Lebens lassen sich nicht durch eine Grenzlinie scheiden, sondern durchdringen sich gegenseitig und greifen tief ineinander. Wenn der bewußte Wille unmittelbar als Naturkraft auftritt und handelt, wie es in dem thierischen Magnetismus der Fall zu sein scheint, so wirkt er magisch; wenn das bewußtlose Vorstellen die Grenzen der Sinnesempfindung und Reflexion durchbricht und weiter als beide reicht, wie im Fernempfinden und Hellsehen, in den bedeutungsvollen Ahnungen und Träumen, so erscheint ein solches höheres und geheimnißvolles Wahrnehmungsvermögen magisch und mystisch zugleich. Für diese Erscheinungen auf der Nachtseite der Natur und des menschlichen Seelenlebens finden wir Schelling gleich im Anfange der münchener Jahre eifrig interessirt, gefolgt von einem neuen Geschlecht magischer und mystischer Naturphilosophen, unter denen die Aerzte keineswegs die letzten sind.

Franz Baader, zehn Jahre älter als Schelling, nach seinem Beruf Mediciner und Arzt, unter den mystischen Philosophen der nachkantischen Zeit unstreitig der erste, gleichsam ein geborener, nicht erst gewordener Mystiker, war als Religionsphilosoph Schelling vorangegangen, hatte ihn durch seine Schriften mannichfach angeregt, namentlich auf Jacob Böhme hingewiesen, auch selbst von Schellings Schriften Anregungen empfangen. Jetzt lebten sie in München zusammen, collegialisch als Mitglieder der Akademie, philosophisch in Jacob Böhme, persönlich als Freunde verbunden. „Ein divinatorischer Physiker", schreibt Karoline von Baader, „einer der herrlichsten Menschen und Köpfe, nicht in Bayern sondern Deutschland".[1]

Es ist charakteristisch, was für ein Phänomen damals in den Kreisen der münchener Naturphilosophen das größte Aufsehen erregte und als der Anfang zu den gewaltigsten Entdeckungen erschien. Das Gerücht erzählte von einem wälschtyroler Landmann, Namens Campetti,

[1] Karoline. II. S. 328 ff. Brief vom 31. Januar 1807.

der die Gabe haben sollte, Wasser und Metall unter der Erde zu fühlen und durch die sogenannte Wünschelruthe, die sich in seinen Händen drehte, den Ort zu bezeichnen. Ritter (uns von Jena her bekannt) versprach sich davon die wichtigsten Erfolge und wünschte die Sache selbst zu sehen und zu untersuchen; in der That wurde er auf Baaders Betrieb von Seiten der Regierung nach Tyrol geschickt und brachte den Mann mit nach München. Hier wurden nun allerhand Experimente angestellt, die für überzeugend galten, und überall in München sprach man von Campetti. Wie eifrig namentlich im schellingschen Kreise dieses Phänomen verhandelt wurde, und welche Schlüsse man daraus zog, sieht man aus den Briefen, die im Anfange des Jahres 1807 Karoline an ihre Schwester, Schelling an Hegel schreibt. „Die eigentliche Wünschelruthe", berichtet der letztere, „schlägt uns nun allen, über der kleinsten Masse von Metall oder Wasser, d. h. uns allein, die wir uns damit beschäftigen, denn vielen hat Natur die Kraft versagt oder Lebensart geraubt. Es ist dies eine wirkliche Magie des menschlichen Wesens, kein Thier vermag sie auszuüben. Der Mensch bricht wirklich als Sonne unter den übrigen Wesen, die alle seine Planeten sind, hervor."[1] Eine neue bis dahin verborgene Art magnetischer Anziehung, die als siderische bezeichnet wurde, schien entdeckt. Ritter gründete darauf seine Theorie des „Siderismus", die um ihrer Wichtigkeit willen eine besondere Zeitschrift haben sollte. Schelling sah die Entdeckung des „magischen Willens" vor sich und schrieb darüber als eine ausgemachte Sache an Windischmann: „die Versuche haben sich schon ziemlich weit fortgebildet. Mich verwunderte, daß Sie in Ihrem Aufsatz noch keine Kenntniß von dem Einfluß des Willens (dem magischen, unmechanischen nämlich) zu haben wenigstens schienen. Oder wollten Sie davon als einem Mysterium noch schweigen? Pendel, Baguette, und was man ihnen substituiren mag, folgt dem Entschluß des Willens (ja auch leisem Gedanken) ebenso wie der willkürliche Muskel, dessen Bewegung ohnedies eine rotatorische ist. So sind unsere Muskeln in der That nichts anderes als Wünschelruthen, die nach innen oder außen schlagen, Flexoren, Extensoren, je nachdem wir es wollen. Form, Figur, Zahl u. s. w. hat den bestimmendsten Einfluß auf das Phänomen. In manchen einzelnen Beobachtungen und Versuchen zeigt es schon seine nahe Verwandtschaft mit der magnetischen Clairvoyance. Kurz, hier

---

[1] Ebendas. II. S. 328—332. Aus Schellings Leben. II. S. 112—114.

oder nirgends ist der Schlüssel der alten Magie, wie auch Sie sagen; das letzte Entgegenstehende ist überwunden, die Natur kommt in des Menschen Gewalt, aber nicht auf fichtesche Weise."[1]

Unter den Jüngeren, die in der mago-mystischen Richtung der Naturphilosophie sich geltend machen, finden wir einen, dem wir jetzt als Schellings Schüler und Anhänger, später als seinem Amtsgenossen und Freunde wieder begegnen werden, Gotthilf Heinrich Schubert, ein Mann, in dem sich sehr verschiedene Elemente auf eine liebenswürdige Art mischten: von ärztlichem Beruf, von urväterlich frommem Glauben, duldsam durch eigene Milde und herderschen Einfluß, phantasiereich und empfindsam aus eigener Gemüthsart und nach dem Vorbilde Jean Pauls; er hatte Schelling in Jena gehört und verehrte in ihm seinen Meister, ihm verdankte er, daß er als Rector des neuen Realinstituts nach Nürnberg gerufen wurde (1809). Sein Lieblingsfeld war die Magie des menschlichen Seelenlebens. Er hatte über dieses Thema einige Jahre vorher (Winter 1807/1808) in Dresden Vorlesungen gehalten und als „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft" herausgegeben; in Nürnberg schrieb er „die Symbolik des Traumes" (1814). Jene religiöse Vorstellungsart, gegen welche Schelling sich einst als „Widerporst" gezeigt hatte, war jetzt in die Naturphilosophie selbst eingedrungen und stand ihm nahe. Innerhalb seiner Lehre spannt sich schon der Gegensatz der früheren und späteren Elemente und tritt in seinen Anhängern hervor, ich meine den Gegensatz der naturalistischen und religionsphilosophischen, der pantheistischen und mystischen Denkweise: auf jener Seite steht Oken, auf dieser Schubert, ein Widerstreit, der sich auch persönlich fühlbar machte, als später beide an derselben Universität und auf demselben wissenschaftlichen Gebiet zusammenwirkten. Und Schelling stand nicht gleichgültig in der Mitte, sondern neigte sich mehr zu Schubert als zu Oken.

2. Bruch mit Fichte.

Die Naturphilosophie war, wie oben erzählt, aus der Wissenschaftslehre hervorgegangen, sie hatte sich als Identitätslehre über dieselbe erhoben und ihr entgegengesetzt als den höheren und umfassenderen Standpunkt. Auf der anderen Seite vollzog sich die letzte Entwicklung der Wissenschaftslehre im ausdrücklichen und schroffsten Widerstreit gegen die Naturphilosophie; die erlanger Vorlesungen über

[1] Ebendas. II. S. 119. Brief vom 30. Juni 1807.

das Wesen des Gelehrten, die berliner über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, die Anweisung zum seligen Leben behandelten die Naturphilosophie als eine zurückgebliebene, dem gröbsten Dogmatismus wieder verfallene, gänzlich verfehlte Leistung.[1] Darüber kommt es zum Bruch zwischen Fichte und Schelling. Nachdem er die erlanger Vorlesungen in der jenaschen Litteraturzeitung beurtheilt hat (1805), schreibt Schelling seine Abhandlung „über das Verhältniß der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre (1806). „Was sagen Sie zu Fichtes neuesten Sprüngen?" schreibt er den 1. August 1806 an Windischmann, „was ich dazu sage, haben Sie wohl zum Theil schon in der jenaschen Litteraturzeitung gelesen, obgleich das nur eine flüchtige Arbeit ist, gefertigt nach der Ansicht des Einen Buchs. Seitdem habe ich die übrigen gelesen und eine eigene Abhandlung geschrieben, darlegend das Verhältniß zwischen ihm und mir. Diese wird in einigen Wochen erscheinen; so lange bleibt es unter uns. Ich halte diese Schrift für eine meiner besten und tüchtigsten." Wie erbittert er damals über Fichte urtheilte, zeigte der nächste Brief an Windischmann drei Monate später. „Ich freue mich, wenn Sie das Buch über Fichte gefreut hat. Es ist geschrieben mit der Absicht, Aergerniß zu geben; hoffentlich wird es daran nicht fehlen. Ich berge nicht, daß ich einen wahren Ingrimm über Fichte empfunden, nicht in Bezug auf mich (was sollte mich wohl noch erzürnen können?), aber über die unerhörte Anmaßung, mit solchen Vorstellungen sich über dem Zeitalter zu wähnen, und es zurückrufen zu wollen zum plattesten Berlinismus, der wahrlich in seiner ursprünglichen Heimath bald sich selbst vernichtet haben wird. Fichtesche Philosophie, Staatsansicht und halbherzige Religionslehre wäre der Weg zur vollkommenen Niedrigkeit der deutschen Nation in dem Zustande, der ihr wahrscheinlich bevorsteht. Was wollte man wohl mit solchen Begriffen und verworrenen künstlichen Vorstellungen noch ausrichten und wirken?" Ein Jahr später spottet er über die Sonette, worin Fichte jetzt seine Philosophie docire: „diese werden nun zum Verstehen überreden, da das Zwingen nicht helfen wollte".[2]

Schellings Gegner haben ihm vorgeworfen, daß er in seinen ersten Schriften, namentlich in der „Vom Ich", Fichten geplündert und später in dem Atheismusstreit sich aus unwürdiger Klugheit neutral

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. (3. Aufl.) — [2] Aus Schellings Leben. II. S. 97 ff., 104. Briefe vom 1. Nov. 1806, S. 125 vom 31. Dec. 1807.

gehalten habe. Beide Vorwürfe sind falsch. Fichte selbst würde sie gemacht haben, wenn sie am Platz gewesen wären, aber er hat in Schelling nicht seinen Plagiator, sondern seinen talentvollsten, ihm ebenbürtigen Schüler gesehen, sich denselben zum Collegen gewünscht, unmittelbar nach dem Ausgange des Atheismusstreites in freundlichstem Briefwechsel mit ihm verkehrt, bestrebt, Schelling in seine Nähe nach Berlin zu ziehen, in den Händeln mit der jenaschen Litteraturzeitung völlig mit ihm einverstanden und eifrig mit dem Plane beschäftigt, in Gemeinschaft mit Schelling eine neue kritische Zeitschrift zu gründen. In dem System des transscendentalen Idealismus anerkennt Fichte Schellings „genialische Darstellung", und dieser findet den Brief an Reinhold „erschütternd und den Gipfel der polemischen Kunst des ganzen Zeitalters". Nachdem Schelling die „Darstellung meines Systems der Philosophie" gegeben und seiner Lehre damit eine völlig selbständige Bedeutung beigelegt hat, treten die Differenzen hervor, von Schellings Seite zunächst in der Hoffnung auf eine tiefere endgültige Uebereinstimmung, von Fichtes Seite mit dem Wunsch, einen öffentlichen Ausbruch des Streites aus Rücksicht auf den Triumph der Gegner zu vermeiden. Fichte behauptet, die Wissenschaftslehre sei vollkommen in der Begründung, nicht in der Ausführung, sie sei in den Principien vollendet, nicht im Ausbau; Schelling beansprucht für sich den principiellen Fortschritt. In diesem Punkte giebt es keine Ausgleichung. Die brieflichen Auseinandersetzungen, die (in der zweiten Hälfte des Jahres 1801) darüber geführt werden, enden zuletzt mit dem gegenseitigen Bekenntniß, daß keiner den andern jemals verstanden habe. In den freundschaftlichen Ton mischt sich der gereizte, der namentlich von Schelling in einer Weise verstärkt wird, die Fichte als Beleidigung empfinden mußte. Dieser wollte schon aus den „Briefen über Dogmatismus und Kriticismus" erkannt haben, „daß Schelling die Wissenschaftslehre nicht durchdrungen habe". „Dies", erwiedert Schelling, „kann um so eher der Fall gewesen sein, da ich, als jene Briefe entstanden, von der Wissenschaftslehre in der That nur die ersten Bogen kannte. Aber freilich habe ich sie in diesem Sinn bis jetzt nicht durchdrungen, noch bin ich gesonnen, sie in diesem Sinn jemals zu durchdringen, nämlich so, daß ich bei dieser Durchdringung der Durchdrungene sei. Diese Meinung habe ich von der Wissenschaftslehre nie gehabt und habe sie also noch viel weniger jetzt, daß ich sie als das Buch betrachte, worauf nun fernerhin jeder im Philosophiren

angewiesen wäre und angewiesen werden müßte, obgleich freilich das Urtheil in philosophischen Dingen um ein Beträchtliches erleichtert wäre, wenn es dazu blos eines ausgestellten Testimoniums des Verstehens oder Nichtverstehens derselben von Ihnen bedürfte.“ Die Spannung zwischen beiden Männern war schon im October 1801 so weit gediehen, daß der Krieg um die Hegemonie bevorstand, und es bedurfte nur der Veranlassung, welche Fichte in seinen erlanger und berliner Vorträgen gab, um Schellings angesammelte Streitlust zum Ausbruch zu bringen.[1]

3. Entfremdung von Hegel.

In der Identitätslehre standen Schelling und Hegel zusammen, der ältere Freund erscheint als der Mitarbeiter und Anhänger des jüngeren, in einem ähnlichen Verhältniß, als dasjenige war, welches Schelling einst Fichten gegenüber gehabt hatte, und dessen Anschein er jetzt um keinen Preis mehr dulden wollte. Er wollte nicht „Mitarbeiter“ sein, sondern Führer. In seiner Schrift „über die Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie“ (1801) hatte Hegel die Sache des letzteren als die fortschreitende und darum siegende beurtheilt, und Schelling, wie er die eben erschienene Schrift Fichten anzeigt, bemerkt, sie sei von „einem sehr vorzüglichen Kopf“, er habe das Werk nicht hindern können, denn er könne keinem seine gesunden Augen nehmen, um das Verhältniß zwischen Fichte und ihm zu sehen, wie es in Wahrheit sei.[2] Was aber Schelling damals nicht ahnte, war die in jener Schrift schon verborgene Einsicht Hegels, daß auch über die Fassung der Identität, wie sie Schelling gab, müsse hinausgegangen werden und das Princip noch der Vollendung bedürfe. Er nimmt seinen eigenen Weg und beginnt seine Lehre von der Schellings zu unterscheiden, zu trennen. In der Vorrede zu seiner „Phänomenologie des Geistes“ erleuchtet er dieses Verhältniß und giebt in dem Werke selbst die erste imposante Grundlegung seines Systems, welches

---

[1] Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse beider herausgegeben von H. Fichte und K. Fr. A. Schelling. (Cotta 1856.) S. 54, 61, 63, 77. Die drei Hauptbriefe: Fichte an Schelling v. 31. Mai 7. Aug. 1801. Schelling an Fichte v. 3. October 1801. S. 102 ff. Fichtes Antwort v. 15. October. S. 110. Vgl. Fichtes Brief an Schad v. 29. Decbr. 1801. „Ich hoffe, meine zu Ostern erscheinende neue Darstellung soll sein Vorgeben, daß er mein System, welches er nie verstanden hat, weiter geführt, in seiner ganzen Blöße darstellen“. „Schelling hat nie gewußt, was kritischer Idealismus ist“. S. 130. — [2] Ebendas. S. 107.

in dem folgenden Jahrzehnt, durch die Logik und Encyklopädie fortgebildet, zu einer philosophischen Macht anwächst, welche Schelling zu überragen und in den Augen der Zeitgenossen zu verdunkeln anfängt.[1] Nach Berlin berufen, entfaltet er eine glänzende Lehrwirksamkeit, mit deren Bedeutung und Erfolg die gleichzeitige Schellings in Erlangen und München keine Vergleichung aushält.

Die Phänomenologie erscheint 1807. Im Anfange dieses Jahres schreibt Schelling: „Auf Dein endlich erscheinendes Werk bin ich voll gespannter Erwartung. Was muß entstehen, wenn Deine Reife sich noch Zeit nimmt, ihre Früchte zu reifen! Ich wünsche Dir nur ferner die ruhige Lage und Muße zur Ausführung so gediegener und gleichsam zeitloser Werke". So dachte er nicht mehr, nachdem das Werk erschienen war und er die Vorrede gelesen. Er hatte nur die Vorrede gelesen. „Inwiefern Du selbst", heißt es in seiner Erwiderung, „des polemischen Theils derselben erwähnst, so müßte ich bei dem gerechten Maß der eigenen Meinung von mir selbst doch zu gering von mir denken, um diese Polemik auf mich zu beziehen. Sie mag also, wie Du in dem Briefe an mich geäußert, nur immer auf den Mißbrauch und die Nachschwätzer fallen, obgleich in der Schrift selbst dieser Unterschied nicht gemacht ist. Du kannst leicht denken, wie froh ich wäre, diese einmal vom Hals zu bekommen. Das, worin wir wirklich verschiedener Ueberzeugung oder Ansicht sein mögen, würde sich zwischen uns ohne Aussöhnung kurz und klar ausfindig machen und entscheiden lassen; denn versöhnen läßt sich freilich alles, Eines ausgenommen. So bekenne ich, bis jetzt Deinen Sinn nicht zu begreifen, in dem Du den Begriff der Anschauung opponirst".[2] Dieser Brief vom 2. November 1807 ist Schellings letzter an Hegel.

Von jetzt an sieht er in dem früheren Freunde seinen Widersacher. Daß Niethammer die Absicht hat, Hegel nach Erlangen zu berufen, nimmt er als Zeichen einer ihm feindseligen Gesinnung. „Ich habe", schreibt er den 31. December 1810 an Schubert, „viele böse Menschen kennen gelernt und viel Böses von anderen erfahren, aber einen solchen wie Paulus und so viel als von ihm, keinen und von niemand". „Niethammer ist im Grunde wie Paulus gesinnt. Er hat Paulus zugesagt, ihm nach Erlangen zu helfen. Auch Hegeln dahinzubringen, ist Hauptangelegenheit für ihn".[3]

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VIII. S. 235—245; S. 289—292. — [2] Aus Schellings Leben. II. S. 112, 124. — [3] Ebendas. II. S. 243.

4. Schellings akademische Rede.

Naturphilosophie und Kunstphilosophie bilden in Schellings Identitätslehre die beiden Enden des gesammten Systems, die ineinandergreifen und die Idee der Welteinheit vollenden. Das Kunstwerk ist das Naturproduct des Geistes, die aus genialer Geisteskraft wiedergeborene Natur, das Ziel, worin die Intelligenz zur Natur kommt, wie die Natur zur Intelligenz im (menschlichen) Organismus. Erst jetzt erscheint das Verhältniß von Natur und Kunst in seinem vollen Licht, in seiner ganzen Tiefe. Aus dem Entwicklungsgesetz der Natur erhellt das Entwicklungsgesetz der Kunst, insbesondere der Kunst, die ihre Ideen verkörpert, Körper bildet und formt; aus dem Bildungsgange der Natur erklärt sich als aus dem innersten Grunde der Bildungsgang der plastischen Kunstformen. Diese Einsicht empfängt der Kunstphilosoph vom Naturphilosophen. Schelling ist beides. Als Naturphilosophen hatte ihn die bayrische Regierung nach Würzburg, als Generalsecretär der Akademie der bildenden Künste nach München berufen; in dieser Stellung soll er am Namenstage des Königs den 12. October 1807, die Festrede halten. Es war das erste mal, daß er in München öffentlich in einer feierlichen und auserwählten Versammlung auftrat. Er sprach über „das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur" und zeigte, wie die Kunst in dem Entwicklungsgang ihrer Stile unbewußt dem Vorbilde der Natur folgt. Die Rede selbst war ein stilistisches Kunstwerk, und der Eindruck, den sie hervorbrachte, mächtig und von ungewöhnlicher Art. Schelling hatte das Vorgefühl dieser Wirkung. „Es wird diese Rede", schrieb er am Tage vorher seinem Vater, „vielleicht nicht ohne Einfluß auf mein nächstes Glück sein. Der Minister und der vor wenigen Wochen zurückgekommene Kronprinz werden Zuhörer sein."[1]

Triumphirend schildert Karoline ihrer Freundin Gotter noch an demselben Tage Haltung und Eindruck der Rede: „Ich habe die Freude gehabt, selbst Zeuge davon zu sein, indem ich von einer verdeckten Gallerie sie sprechen hörte. Schelling hat mit einer Würde, Männlichkeit und Begeisterung geredet, daß Freund und Feind hingerissen war, und nur Eine Stimme darüber gewesen ist vom Kronprinzen und den Ministern an, die gegenwärtig waren, bis zu den Geringsten. Es ist

[1] Ebendaselbst. II. S. 120ff. Das Datum dieses Briefes, der 22. October, ist entweder ein Schreib- oder Druckfehler, da er den 11. Oct. geschrieben sein muß.

mehrere Wochen nachher bei Hof und in der Stadt von nichts die Rede gewesen als von Schellings Rede." „Jacobi, der für Schelling überhaupt Achtung, selbst Zuneigung hat, aber freilich weder im Charakter noch in der Philosophie mit ihm übereinstimmt, sagte, seine Bewunderung sei gegen das Ende bis zur Bestürzung gestiegen, und in der That sah man ihm das auch etwas an."[1]

Anders freilich erklärt in einem Briefe an Fries Jacobi selbst seinen Eindruck, der weniger bestürzt als empört war und keineswegs Bewunderung zur Ursache, sondern vielmehr eine polemische Aufregung zur Folge hatte, welche Jacobi dazu trieb, gegen Schelling zu schreiben. „Gegenwärtig bin ich mit einer neuen Erörterung der schellingschen Lehre beschäftigt, wozu mich die akademische Abhandlung dieses Meisters »über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur« unwiderstehlich getrieben. Die darin angewendete berückende Methode, der Betrug, welcher darin durchaus mit der Sprache getrieben wird, haben mich empört."[2]

5. Die Begründung der Religionsphilosophie.

Seitdem Eschenmayer der Identitätslehre den Einwurf gemacht hatte, daß die Thatsache des religiösen Lebens ihr Fassungsvermögen übersteige, war die Auflösung dieses Problems in Schellings Untersuchungen eingetreten und allmählich durch seine eigene Entwicklung in den Vordergrund gestellt worden. Er wollte zeigen, daß zur Durchdringung des religiösen Lebens seine Lehre nicht blos die Fähigkeit, sondern die alleinige Vollmacht habe. Jetzt mußte der pantheistische Gottesbegriff näher bestimmt und so entwickelt werden, daß er die Religion bis in ihre innersten Mysterien hinein zugleich begründet und erleuchtet. Nun ist der bewegende Grund alles religiösen Lebens das menschliche Erlösungsbedürfniß, das Bewußtsein des Uebels, der Schuld, des Bösen, welches selbst in dem Vermögen der Freiheit seine Wurzel hat. Hier also liegt der Kern des Problems, der Punkt, an welchen der Hebel zu setzen. Es ist nicht genug, daß die Freiheit als das Vermögen des Bösen mit dem pantheistischen Gottesbegriff irgendwie ausgeglichen wird, sie muß aus ihm abgeleitet und begründet, es muß in dem Wesen Gottes gleichsam die Gegend entdeckt werden, wo jenes Vermögen wurzelt, so wurzelt, daß es außerdem gar keinen anderen

[1] Karoline. II. S. 340. Brief vom 12. Oct. 1871. — [2] J. Fr. Fries, dargestellt von Henke. S. 312. Brief vom 26. Nov. 1807.

Grund haben kann und doch die Natur Gottes dadurch keineswegs dualistisch getrennt, im Gegentheil erst dadurch in ihrer wahren, lebendigen, persönlichen Einheit hergestellt wird.

Diese Fassung des Problems bedingt die Auflösung: es ist die Freiheitslehre, welche die Identitätslehre in Religionsphilosophie verwandelt. Den Anfang machte schon die würzburger Schrift über „Philosophie und Religion". Die eigentliche Grundlegung giebt Schelling fünf Jahre später in seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände". Die Abhandlung erscheint in dem „ersten Bande seiner philosophischen Schriften" (Landshut 1809), der bei seinen Lebzeiten der einzige geblieben ist, sie ist in diesem Bande die einzige neue Schrift, zugleich eine der tiefsinnigsten in der gesammten philosophischen Litteratur und unter den Werken, die seine Lehre fortbilden, das letzte von ihm selbst veröffentlichte.

Er selbst war von der Bedeutung des Werks durchdrungen und nahm dasselbe keineswegs als einen Bruch mit seiner früheren Lehre, sondern als deren Ziel. So äußert er sich brieflich gegen Windischmann, als er ihm seine neue Untersuchung ankündigt: „Dieser Band enthält zwar nur eine eigentlich neue Abhandlung; inzwischen umfaßt diese gewissermaßen die ganze ideelle Seite der Philosophie und gehört zu dem Wichtigsten, was ich seit langer Zeit geschrieben". „Ich weiß, daß Sie nicht wie Fr. Schlegel denken, dessen verdeckte Polemik ich in eine offene zu verwandeln gesucht habe. Sein höchst crasser und allgemeiner Begriff des Pantheismus läßt ihn freilich die Möglichkeit eines Systems nicht ahnden, worin mit der Immanenz der Dinge in Gott Freiheit, Leben, Individualität, desgleichen Gutes und Böses besteht." „Ich habe in dieser Abhandlung das, was man mein System nennen kann, da hinausgeführt, wo es auf dem Wege der ersten Darstellung wirklich hinaus sollte. Es war ein Unglück, daß diese nicht fertig geschrieben wurde; viel Mißverstand wäre dadurch in der Wurzel abgeschnitten worden." [1]

6. Neue Aufgaben.

Die Weltalter. Mythologie und Offenbarung. Negative und positive Philosophie.

Jetzt erscheint die Lehre Schellings, unter ihrem höchsten Gesichtspunkt betrachtet, als eine Darstellung der Entwicklungsgeschichte Gottes.

[1] Aus Schellings Leben. II. S. 156ff. Brief vom 9. Mai 1809.

Wie Gott selbst die Natur als Grund in sich faßt und trägt, so das schellingsche System die Naturphilosophie.

Die Entwicklungsgeschichte Gottes ist seine Selbstoffenbarung, die durch die Welt hindurch- und darum in Perioden eingeht. Diese Perioden der göttlichen Selbstoffenbarung sind die „Aeonen“ oder „Weltalter“, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, nicht nach menschlichem, sondern nach göttlichem Maß zu unterscheiden: die Zeit vor, in und nach der Welt; die Urzeit, diese Welt, die künftige.

Die Entwicklungsgeschichte Gottes im menschlichen Bewußtsein, das menschliche Erlebtwerden Gottes ist die Religion: als Naturproceß oder Theogonie wird Gott erlebt in der Mythologie, als wirklich offenbarer Gott in der Offenbarung. Das ist im engeren Sinne die Geschichte Gottes und deren Darstellung „die geschichtliche Philosophie“, die sich darum in die „Philosophie der Mythologie“ und „die der Offenbarung“ unterscheidet.

Nehmen wir nun, daß die göttliche Selbstoffenbarung Natur und Welt als nothwendige Bedingungen in sich begreift, ohne welche sie nicht erfüllt werden kann, in die sie aber keineswegs ohne Rest aufgeht, so müssen hier diese beiden Factoren wohl unterschieden werden: die negativen Bedingungen und die positive Erfüllung, oder, was dasselbe heißt, in dem Gesammtproceß des göttlichen Lebens das Reich der Nothwendigkeit und das der Freiheit. Demgemäß zerfällt das Gesammtsystem der Philosophie in „negative und positive Philosophie“, und so erklärt sich, wie Schelling die Freiheits- und Offenbarungslehre als „die positive Philosophie“ bezeichnet, welche die Welt bis jetzt entbehrt habe, und die zu bringen er der berufene Philosoph sei.

Einen Vorblick auf die Philosophie der Mythologie giebt Schelling „als Beilage zu den Weltaltern“ (die nicht erschienen waren) in der letzten von ihm veröffentlichten Separatschrift „Ueber die Gottheiten von Samothrake“ (1815). Es war der erste Versuch einer Anwendung der in der Freiheitslehre entwickelten Begriffe auf die Religionslehre. Als er sie seinem Freunde Gries schickt, bemerkt er dabei: „Es ist der erste Schritt zur Ausführung eines Plans, den ich Ihnen einst, wenn ich nicht irre, auf der unvergeßlichen Reise zwischen Dresden und Jena vorphantasirt oder vorgefaselt habe, und den Sie mit so vieler Heiterkeit aufnahmen. Jetzt ist einigermaßen Ernst daraus geworden, d. h. etwas davon könnte doch noch wahr werden“.[1]

[1] Ebendas. II. S. 364.

7. Stuttgarter Privatvorlesungen. Unsterblichkeitslehre.

Das Jahr, in welchem die Freiheitslehre, dieses letzte seiner schöpferischen Werke, erscheint, war das Todesjahr seiner Frau. Mit ihr zugleich endet auch bei ihm die Lust litterarischen Wirkens.

Um sich geistig wiederaufzurichten und Kraft zu neuer Arbeit zu sammeln, nahm Schelling für längere Zeit Urlaub und lebte den größten Theil des Jahres 1810 (vom Februar bis in den October) in Stuttgart. Hier umgab ihn ein Kreis gereifter, durch Bildung und Lebensstellung angesehener Männer, die den Wunsch hatten, von ihm selbst in seine Lehre eingeführt zu werden. Gern ergriff er diese Gelegenheit, die ihn auf seine Sache richtete und zu dem lebendigsten Gedankenverkehr mit sich und anderen bewog. Die Form der Belehrung sollte dialogisch sein, nicht Vorträge, die nachgeschrieben, sondern Gespräche, denen Fragen und Bedenken mitgetheilt wurden. Die Zusammenkünfte, angeregt durch den Präsidenten von Wangenheim, fanden statt im Hause des Oberjustizraths Georgii, mit dem sich Schelling in Folge dieses philosophischen Verkehrs näher befreundete. Den Inhalt seiner dialogischen Lehrvorträge, deren Abriß aus dem Nachlaß des Philosophen veröffentlicht ist, bildete sein System unter dem Standpunkt der Freiheitslehre. Er wollte hier die gesammte Philosophie in einem Guß geben als die geistige Darstellung des Universums, als „Manifestation Gottes", Geschichte der göttlichen Selbstoffenbarung, worin die Unterschiede des Niederen und Höheren als „Perioden" oder „Potenzen" gefaßt waren. Man darf daher diese stuttgarter Privatvorträge als die erste Frucht jener neuen Untersuchung über die menschliche Freiheit ansehen.[1]

In einem Punkt, der stets das Ziel der Mystagogen war, versucht Schelling hier zum ersten male die positive Lösung. Er glaubt den Schlüssel in der Hand zu halten, um das verschlossenste aller Geheimnisse zu eröffnen: die persönliche Unsterblichkeit des Menschen, das wirkliche Leben nach dem Tode, den Uebergang aus dieser Welt in die Geisterwelt. Er hat seitdem nicht aufgehört, sich mit dieser Frage zu beschäftigen, in sich überzeugt, das unbekannte Land jenseits des Todes entdeckt zu haben. Mit dem Gottesbegriff hängen stets die Unsterblichkeitsvorstellungen genau zusammen. Schellings Lehre von den Potenzen des göttlichen Lebens, angewendet auf das menschliche, gab seiner Unsterblichkeitstheorie die Richtung und Construction. Der wahre und

[1] Ebendas. II. S. 194—203. S. W. Abth. I. Bd. VII. S. 417—484.

„essentielle" Mensch lebt hienieden noch nicht in seinem wahren Element, in seinem eigentlichen »esse«, er ist noch nicht das, was er ist, weder im Guten noch im Bösen; er erreicht weder den tiefsten Abgrund, der in ihm liegt, noch den höchsten Gipfel seines wahren Seins. In jedem Menschen ist das Leben dieser Welt die schwächere Potenz seines wirklichen Selbstes, seines wahren Charakters, seines Dämons im Guten wie im Bösen. Der Tod ist der Uebergang zur höheren Potenz, der Durchbruch des dämonischen Lebens, das weit energischer, kraftvoller, wirklicher sein wird, als das gegenwärtige. Was wir im Tode loswerden, ist unsere Schwäche; was stirbt, ist das Ohnmächtige und Hinfällige unseres Wesens; was fortlebt, die Individualität in ihrem wahren Element, in ihrer concentrirtesten Kraft, die sich im Guten zur Seligkeit, im Bösen zur Hölle steigert.

Daß Schelling auf solche Weise über Tod und Unsterblichkeit speculirt, ist durch seinen religionsphilosophischen Standpunkt, durch seine Lehre von der menschlichen Freiheit und vom intelligiblen Charakter bedingt; doch ist nicht zu verkennen, daß auch persönliche Gemüthsinteressen, welche der Tod seiner Frau erweckt hatte, an diesen Meditationen und an der Lust, womit er sie ergriff, lebhaft betheiligt waren. Aus seinem Nachlaß haben wir das Bruchstück eines Gesprächs „Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" kennen gelernt, worin die Vorstellungen der künftigen Welt am ausführlichsten behandelt werden, und wohl an mehr als einer Stelle das Andenken Karolinens hervortritt: dort, wo Clara das Sterben „der früh verklärten Freundin" schildert, und in jener Erinnerung an ein von weiblicher Hand geschriebenes Fragment, welches in das Gespräch aufgenommen werden sollte und wahrscheinlich von Karoline verfaßt, nicht blos von ihrer Hand geschrieben war. Auch will mir scheinen, daß die Abfassung dieses Gesprächs früher und dem Tode Karolinens wie den stuttgarter Vorlesungen näher liegt, als der Herausgeber vermuthet, der es in die Zeit von 1816/1817 setzt.[1]

[1] S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 1—110. (S. 28, 66.) Vgl. Karoline. II. Beil. 3. S. 381 ff.

Unwillkürlich ist man bei folgender Stelle des Gesprächs an den Brief erinnert, den Schelling über den Tod Karolinens an Louise Gotter schrieb (S. oben S. 136 ff.): „O wohlthätige Hand des Todes", fiel hier Clara ein, „daran erkenne ich Dich! Lassen Sie mich der früh verklärten Freundin gedenken, die meines Lebens Schutzengel war, wie bei ihr dies alles eintraf; wie, als schon die Schatten des Todes sich ihr näherten, eine himmlische Verklärung ihr ganzes Wesen durch-

Als Georgii bald nach Schellings Aufenthalt in Stuttgart seine Frau verloren hatte, tröstete ihn dieser mit seiner Zuversicht über das jenseitige Leben: „Gewiß, die Bestimmungen, die uns erwarten, sind unglaublich hoch, und ich wenigstens, der ich weit entfernt bin von aller sentimentalen Sehnsucht nach dem Tod und fest entschlossen zu leben und zu wirken, so lang' es mir vergönnt ist, muß mir doch den Augenblick des Sterbens als den wonnevollsten unseres ganzen Lebens denken". [1]

Zwölftes Capitel.

Der Streit mit Jacobi. Controverse mit Eschenmayer. Unerfüllte Ankündigungen.

I. Jacobi und Schelling.

1. Persönliche Berührung.

Zwischen die Untersuchung über die menschliche Freiheit und den mythologischen Versuch über die Gottheiten von Samothrake fällt der denkwürdige Streit Schellings mit Jacobi.

---

strahlte, daß ich glaubte, sie nie so schön gesehen zu haben als im nahenden Augenblick des Erlöschens" u. s. f.

Und in dem handschriftlichen Bruchstück hören wir in der Stelle über den menschlichen Genuß als Erfüllung des menschlichen Daseins Karoline reden: „Da unser Genuß so vielfältig sein kann, so sollen wir auch vielfältiger genießen wie jedes andere Geschöpf, und genießen wir nicht, so verfehlen wir unsere Bestimmung". „Um vom Ganzen zu genießen, müssen wir fürs Ganze sorgen". „Wenn das Ganze leidet, muß ich nothwendig verderben, muß, wenn ich alle Fähigkeit des Genusses mir erhalte, nothwendig alle Befriedigung mir entziehen. Allein eines geht ohne das andere nicht, und derjenige, der jedem Genuß offen ist, nach jedem Genuß geizt, wird auch das Ganze mit der größten Sorgfalt zu erhalten suchen. Ich meine nicht damit den eingeschränkten Genuß eines Wollüstlings — dieser kennt tausend Arten des Genusses nicht, den das Kind der Natur täglich hat. Die geringste Pflanze, jeder Sonnenblick, jedes freudige Angesicht, jeder Dank für die kleinste Gabe, jedes Bewußtsein, Dank verdient zu haben, jeder ferne Baum, der einem fremden Geschöpf sanften Schutz giebt, der nahe Zweig, zu dessen Früchten er den müden Wanderer einlädt, jeder Vogel, den er die kühle Quelle genießen sieht, jedes kleine Geschöpf, dem er Futter reicht, sind ihm Zweige des Genusses, den kein eingeschränkter Wollüstling kennt. So können wir genießen, wenn wir der Natur treu bleiben". Vgl. damit oben Cap. LVIII, S. 58–59.

[1] Aus Schellings Leben. II. S. 249 ff. (Brief Ostern 1811.)

Die erste persönliche Berührung beider Männer war freundlich gewesen. Unmittelbar nachdem er Jacobi kennen gelernt, schreibt Schelling an Karoline und schildert ihr, die sehr begierig war davon zu hören, seine Eindrücke. „Jacobi ist ein liebenswürdiger Mann, für die erste Bekanntschaft wenigstens. Er ist doch anders, als ich mir ihn vorgestellt, weniger ernst und abgezogen, mehr heiter und gegenwärtig, im übrigen, wie man ihn aus seinen Schriften kennen lernt, viel mit Briefschaften umgeben u. s. f.". „Tiefer in ein wissenschaftliches Gespräch mich einzulassen, war nicht Zeit noch Ort. Die alten Jungfern sitzen dabei, wie zwei alte Katzen, die sich Gelehrte oft halten, und die nicht vom Sopha zu bringen sind, wenn man ihnen gleich eins versetzt, der alten Gewohnheit wegen".[1] Jacobi gefiel sich in der Art des vornehmen Mannes und hatte die große oder kleine Eitelkeit, sich gern den Hof machen zu lassen, worüber man im schellingschen Kreise viel spottete, obgleich Schelling selbst von ähnlichen Schwächen keineswegs frei war. Zu den Personen des jacobischen Hofes gehörte Schlichtegroll, der Generalsecretär der Akademie, mit seiner Frau, und diese letztere namentlich erregte Schellings Spottlust. „Er beträgt sich", schreibt Karoline ihrer Freundin in Gotha, „als Privat- und Haussecretär des Präsidenten". „Sie ist denselben Weg gegangen und hat sich in die Dienste des jacobischen Hauses begeben". „Der Präsident hält sogar dafür, daß sie Witz hätte. Schelling sagt, er wäre hierüber fast frappirt gewesen, da er aber kürzlich gesehen, daß die Schlichtegroll dem Jacobi die Hand küsse, so begreife er auch, daß sie Witz habe. Nimm das alles nicht zu ernstlich und nicht übelwollend, aber freilich mit unserer beiderseitigen Natur stimmt es denn gar nicht".[2]

2. Jacobis Angriff.

Bald standen beide Männer einander fremd gegenüber und innerlich abgeneigt. Seit Schellings Rede trug sich Jacobi mit dem Plan einer polemischen Schrift, die schon im Sommer 1808 dem Ende nahe war. Kurz vorher hatte Fries seine „Neue Kritik der Vernunft" erscheinen lassen (1807), die in der polemischen Richtung gegen Schelling mit Jacobi übereinstimmte. „Ich bin neugierig zu erleben", schreibt Jacobi an Fries, „was Schelling thun wird, ob ganz schweigen oder widerlegen. Ich vermuthe das erste. Er verläßt sich auf die Schaar

[1] Aus Schellings Leben. II. S. 85 ff. Brief vom 1. Mai 1806. — [2] Karoline. II. S. 339 ff. Brief vom 12. October 1807.

seiner naturphilosophischen Anhänger, die denn auch wohl noch eine Zeit lang das große Wort behalten werden. Seit er Director der Akademie der Künste geworden ist, besucht er vollends mein Haus nicht mehr, und wir treffen uns zufällig am dritten Ort, welches sich auch nur äußerst selten zuträgt."[1] Im Frühjahr 1811 war die Schrift vollendet, sie sollte erst „über innere und äußere Offenbarung", dann „Philosophie und Christenthum" heißen; zuletzt erschien sie unter dem Titel: „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung". „Endlich", so schreibt er den 7. November 1811 an Fries, „ist mein altes Kind jung geworden und die Hebamme wird es Ihnen schon vor die Thür gelegt haben. Mit Sehnsucht erwarte ich Ihr Urtheil über dieses Product. Schreiben Sie es mir freimüthig und recht bestimmt. Die Naturphilosophen werden mich hart darüber vornehmen." In demselben Briefe bemerkt er, daß Schelling anfange ungezogen gegen ihn zu werden und sich selbst in akademischen Vorträgen Anzüglichkeiten erlaube.[2]

Abgesehen von dem Inhalte der Polemik, war die Art, wie Jacobi den Gegner angriff, nicht rühmlich. Der Angriff war halb versteckt, er war direct und doch heimlich, Schellings Worte wurden (nicht immer genau) angeführt, er selbst nicht genannt, und von der Abhandlung über die Freiheit gar keine Notiz genommen. Und wenn Jacobi in einem späteren Briefe an Fries erklärt, es sei dies „aus bloßer Schonung" geschehen und weil er Schelling „nicht ohne Noth habe reizen wollen", so kann eine solche Ausrede die Blöße, die er sich gab, nicht decken oder beschönigen, sondern nur durch die Unwahrheit der Ausflucht vergrößern.[3]

Was aber die Gründe betrifft, die er gegen Schelling ins Treffen führte, so waren es seine bekannten Veteranen, die schon gegen Spinoza und Leibniz, gegen Kant und Fichte gekämpft hatten und allmählich etwas hinfällig geworden waren: die Philosophie als Erkenntnißsystem sei nothwendig Pantheismus, als solcher unfähig, Freiheit, Persönlichkeit, Gott zu begreifen, und müsse daher folgerichtigerweise fatalistisch und atheistisch ausfallen. Es kam ihm gelegen, daß eben damals Fr. Schlegel in seiner India über den Pantheismus ähnlich geurtheilt hatte.[4] Dagegen war er über das Wesen der Freiheit, welches die kantische

---

[1] J. Fr. Fries. Von Henke. S. 314—318. Brief 6. — [2] Ebendas. S. 319. Brief 8. — [3] Ebendas. S. 330. Brief 15 (v. 7. Aug. 1815). — [4] Ebendas. S. 315.

Philosophie neu erleuchtet hatte, auch mit seinem Freunde Fries keineswegs einverstanden. „Unsern alten Streit über Freiheit werden wir wohl mit ins Grab nehmen, ohne darum im Himmel so wie auf Erden weniger Freunde zu sein. Gleichwohl beruht meine ganze Philosophie auf dieser Lehre von der Freiheit, und ich begreife nicht, welchen Werth sie für jemand haben kann, der diese ihre Grundlage verwirft. Alles beruht bei mir auf dem unbegreiflichen Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Erschaffenden und Erschaffenen, der Freiheit und Nothwendigkeit.“ [1] Eben dieser Dualismus ist es, der sich jetzt gegen Schelling kehrt und in ihm den mächtigsten Gegner, gleichsam seinen geistigen Todfeind findet, dessen intellectueller Naturtrieb von den ersten speculativen Aeußerungen bis in die religionsphilosophischen Abgründe hinein auf die Einheit gerichtet war.

3. Schellings Gegenschrift.

Die Schrift „von den göttlichen Dingen“ traf ihn, nachdem er in seiner jüngsten Abhandlung über die Freiheit ausgeführt hatte, daß Nothwendigkeit und Freiheit weder unbegreifliche noch unverträgliche Gegensätze seien, ebensowenig Pantheismus und Theismus, vielmehr der echte Theismus den Pantheismus als unentbehrliche Grundlage in sich und unter sich begreife. Um diesen Standpunkt polemisch zu bekräftigen und um so energischer einleuchtend zu machen, kam ihm das jacobische Buch wie gerufen. „Nächstens erscheint oder ist schon erschienen“, schreibt er an Windischmann den 12. November 1811, „»über die göttlichen Dinge und deren Offenbarung« von Herrn Präsident Jacobi. Es ist schwer abzusehen, wie die göttlichen Dinge Zeit gefunden, bei einem so viel und so gar nicht göttlich beschäftigten Mann vorzukommen. In den Vorzimmern und an den Speisetischen der Großen haben sie ihn doch gewiß nicht aufgesucht. Es liegt in diesem Manne, der die Welt trefflich zu täuschen verstand, eine unglaubliche Anmaßung sammt verhältnißmäßiger Leerheit des Herzens und Geistes, die man aus sechsjähriger Anschauung kennen muß, um sie zu begreifen. Unstreitig wird der Welt wieder die heillose Lehre des Nichtwissens vorgepredigt, mit frommen Verwünschungen der Gottlosigkeit unseres Pantheismus und Atheismus. Ich wünsche sehr, daß ihm von mehreren Seiten begegnet werde. Er hat unglaublichen Schaden gestiftet und stiftet ihn noch.“ [2]

[1] Ebendas. S. 317 ff. Brief 4 v. 17. Nov. 1810. — [2] Aus Schellings Leben. II. S. 270.

Das Buch war, wie er sich gedacht, und er nahm den Kampf sogleich auf mit dem frohen Vorgefühl eines ihm sicheren Triumphes. „Jacobis Buch", heißt es in einem Briefe an Georgii, „sollte nicht überschrieben sein von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, sondern von den göttlichen Dingen und ihrer Verheimlichung (Obscurirung). Durch diese Schrift ist meine Lage hier sehr und zwar ins Vortheilhafteste geändert. Sie war wirklich insofern drückend, als ich der verderblichen Wirkung dieses Mannes ruhig zusehen mußte, ohne ihm frei entgegenarbeiten zu können." „Die Erscheinung dieses Buches macht Epoche in der Entwicklung meines Systems und in seinem Sieg über die vorher dagewesene Herzensträgheit und Geistlosigkeit, die man sich für Glauben, ja für eine Art von höherer Philosophie aufreden lassen. Es konnte schwerlich etwas Glücklicheres für mich geschehen."[1]

Binnen wenigen Wochen, es waren die letzten des Jahres 1811, schreibt er sein „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. f. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi". Die erste Wirkung der Streitschrift war zündend und bestätigte ihm das Gefühl einer sieg- und erfolgreichen That. „Ihr Brief, Freund", schreibt er den 27. Februar 1812 an Windischmann, „war mir ein begeisternder Zuruf." „Hier hat die Schrift ein ungemeines Aufsehen gemacht und ist nicht anders wie eine Bombe in die Stadt gefallen. Trotzdem hat sie für meine äußere und bürgerliche Existenz keine nachtheiligen Folgen gehabt. Im Gegentheil, sie hat mir viele Freunde erworben. Es ist auffallend, wie Menschen aller Art und jeden Standes davon ergriffen worden, daß sie mir ein Bild wurde von der Wirkung auf die Gemüther, welche unsere vollkommen entwickelten Gedanken einst in ihrer Ausbildung zur letzten Klarheit auf das Menschengeschlecht haben müssen. Seit vielen Jahren habe ich die anfängliche Bescheidenheit, blos für Wissenschaft und Schule zu wirken, mehr und mehr aufgeben und einsehen müssen, daß die Vorsehung eine Veränderung der ganzen Denkart und keinen Theil verschmäht will. Vielleicht hat der erste Versuch, auch auf den geistlichen und alle Stände zu wirken, darum so glücklich ausfallen müssen, um mich hierin zu bestärken. Dies ist der eigentliche, stille, noch unausgesprochene Sinn der von mir angekündigten Zeitschrift." „Polemik thut noth, aber ganz andere, die mit Blitzen vom Himmel,

[1] Ebendas. II. S. 280ff.

mit Donnern der Begeisterung niederwirft, mit sanftem Wehen eines göttlichen Geistes die gesunden Keime belebt."[1]

Auch in dem Briefwechsel mit Pauline Gotter spielt „das kriegerische Buch" eine Rolle. „Jacobi gab dieses Spätjahr", schreibt Schelling (Anfang des Jahres 1812), „ein Buch voll der gehässigsten und bissigsten Ausfälle gegen mich heraus. Bei dem Verhältniß, in welchem wir zu einander stehen, hätte ich nicht ganz gleichgültig bleiben können, auch wenn es nicht längst wünschenswerth gewesen, mich wissenschaftlich mit ihm auseinanderzusetzen. So konnte ich die Gelegenheit um so weniger vorbeigehen lassen, und muß nun Ihnen, Kind des Friedens, bekennen, daß ich das Ende des Jahres meist damit zugebracht, ein gar sehr kriegerisches Buch zu schreiben, das in wenigen Tagen vielleicht herauskommt." „Das Buch", heißt es einige Wochen später, „ist mir auch darum nicht unlieb, weil es in der Entwicklung meiner Gedanken eine Art von Epoche macht." Ueberall in den philosophischen Kreisen wirkt die Schrift wie ein Ereigniß. Ein bedeutsamer Widerhall davon macht sich auch in einem Briefe der Freundin vernehmbar: „Welche Sensation erregt Ihr Buch, bester Schelling! In Jena hat es eine solche Bewegung in die Gemüther gebracht, daß seit seiner Erscheinung an nichts anderes gedacht, von nichts anderem geredet, und nur für und wider gestritten wird. Der größte Theil schlägt sich mit Feuer und Flamme zu Ihrer Fahne, und nur wenige ergreifen Jacobis Partei. Auch Goethe soll sich freuen, daß die Wahrheit siegt."[2]

4. Urtheile über den Streit.

Dem jacobischen Dualismus mußte Goethe abgeneigt sein, und er hat die Schrift von den göttlichen Dingen so aufgenommen, daß er seine entgegengesetzte Denkweise einem Verehrer Jacobis gegenüber mild und mit den freundschaftlichsten Gefühlen für Jacobi aussprach, diesem selbst unverhohlen erklärte und zuletzt in ein poetisches Bekenntniß brachte, welches Jacobi als ein unartiges Spottlied empfand: „Groß ist die Diana der Epheser". An Schlichtegroll schrieb er den letzten Januar 1812: „Grüßen Sie meinen Freund Jacobi auf das Allerbeste. Ich habe sein Werk mit vielem Antheil, ja wiederholt gelesen. Er setzt die Ueberzeugung und das Interesse der Seite, auf der er

[1] Ebendas. II. S. 294 ff. In Betreff der im Briefe erwähnten Zeitschrift vgl. unten „Controverse mit Eschenmayer". S. 161 ff. — [2] Aus Schellings Leben. II. S. 283 ff., 291, 309.

steht, mit so großer Einsicht als Liebe und Wärme aus einander, und dies muß ja auch demjenigen höchst erwünscht sein, der sich, von der andern Seite her, in einem so treuen, tief- und wohldenkenden Freunde bespiegelt. Freilich tritt er mir der lieben Natur, wie man zu sagen pflegt, etwas zu nah, allein das verarg ich ihm nicht. Nach seiner Natur und dem Wege, den er von jeher genommen, muß sein Gott sich immer mehr von der Welt absondern, da der meinige sich immer mehr in die Welt verschlingt. Beides ist auch ganz recht, denn gerade dadurch wird es eine Menschheit, daß, wie so manches andere sich entgegensteht, es auch Antinomien der Ueberzeugung giebt. Diese zu studiren macht mir das größte Vergnügen, seitdem ich mich zur Wissenschaft und ihrer Geschichte gewandt habe." An Jacobi schrieb er einige Monate später (den 10. Mai 1812): „Ich würde die alte Reinheit und Aufrichtigkeit verletzen, wenn ich Dir verschwiege, daß mich das Büchlein ziemlich indisponirt hat. Ich bin nun einmal einer der ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnißvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen andern und noch dazu formlosen Gott aufdringen will." „Als Dichter und Künstler", heißt es in einem späteren Briefe, „bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere." Partei in dem Streit zwischen Jacobi und Schelling nahm er nicht; auch konnte die Religionsphilosophie des letztern schwerlich nach dem Geschmack des Goldschmiedes von Ephesus sein.

Jacobi selbst war über Schellings Gegenschrift empört und sah darin ein Werk blos heimtückischer Bosheit. „Schellings grimmigen Ausfall gegen mich", schrieb er den 23. Februar 1812 an Fries, „haben Sie nun gewiß gelesen, und auch den Nachtrag dazu im Morgenblatt. Man sieht nun schon, daß er mit seinem Anhange nach einem förmlichen Plane arbeitet und alle Scheu und Scham weggeworfen hat. Es ist mir bei dieser Gelegenheit auffallend geworden, daß ich Schellingen verschiedene Male habe bleich werden sehen, nie aber roth. Ich werde dem Nichtswürdigen nichts antworten; alle meine hiesigen Freunde sind der Meinung, daß ich es ohne Verletzung meiner Würde nicht könne." „Von Schelling ist es ein wahrhaft satanischer Pfiff und Kniff, daß er seine Leser zu überreden sucht, ich hätte ihm persönlich schaden

wollen."[1] Schellings feindlich gesinnte Gegner nahmen die Schrift ebenfalls nur als einen Ausbruch persönlichen Hasses und gaben ihm die schnöde Absicht Schuld, er habe Jacobi vom Präsidentenstuhl der Akademie verdrängen wollen, um diesen Platz selbst einzunehmen. Unter den philosophischen Gegnern trat Fries für Jacobi auf mit seiner Schift: „Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für F. H. Jacobi".

Manche, die in der Sache mit Schelling übereinstimmten, fanden doch, daß er zu leidenschaftlich verfahren sei und die Wucht seiner Abwehr mit dem Angriff in keinem Verhältniß stehe. So hatte auch Georgii geurtheilt. „Ich kann nicht gut mein eigener Richter sein", schrieb Schelling zurück. „Ich habe auch Fleisch und Blut und kann zu weit gegangen sein, daß ich es aber einsehe, kann ich nicht mit Wahrheit sagen." Die Mißachtung, die er gegen Jacobis Geist und Charakter hege, sei nicht der eigentliche Beweggrund seiner so scharfen und rücksichtslosen Polemik, auch nicht daß Jacobi schon 1803 einen Ausfall gegen ihn gemacht und die Beschuldigung des Pan- und Atheismus zuerst ausgesprochen und verbreitet habe. „Was mich eigentlich antrieb und, wenn Sie wollen, in eine Begeisternng des Zorns versetzte, ist die nachtheilige Wirkung dieses Mannes in Bezug auf religiöse Ueberzeugung. Gerade diese Lau- und Halbheit ist es, durch welche unser Zeitalter zu Grunde gegangen. Dabei der Heiligenschein des eifrigsten Religions- ja sogar Christenthumslehrers, mit dem er sich umgeben, und wodurch er sogar manche eifrig religiöse Seelen hintergangen hat, während er — ich will nicht sagen über den Glauben — über die bloße Vorstellung einer unmittelbaren Offenbarung, der Göttlichkeit Christi und der Schrift lächelt. Ich bin so wenig intolerant gegen den Gläubigsten als gegen den Ungläubigsten, wenn er es nur recht ist." „Aber solche Heuchler, Menschen, die bei der Welt zwar den Ruf aufgeklärter, freidenkender Köpfe und bei Kindern Gottes den Namen der Gläubigen erhalten — Belial und Christus zugleich dienen wollen —, diese waren und sind mir ein Gräuel." „Als mir die Begriffe für eine göttlich geoffenbarte Religion fehlten, hatte ich es keinen Hehl; da ich noch nicht zu der vollen Tiefe der Ueberzeugung gekommen war wie jetzt, schwieg ich; wie ich jetzt reden werde, wird man sehen."[2]

[1] J. Fr. Fries. Von Henke. S. 320ff. — [2] Aus Schellings Leben. II. S. 330—32. Brief vom 8. December 1812.

Ganz einverstanden mit Schelling nicht blos in der Sache, sondern auch in Ansehung der persönlichen Behandlung des Streites war Steffens. Er gab Schelling in jedem Sinne Recht. Was er über die zeitgeschichtliche Bedeutung, über den stilistischen Werth, über die Wichtigkeit der Streitschrift in dem Entwicklungsgange der schellingschen Lehre urtheilt, ist treffend und darf noch heute gelten. „Schelling war von Jacobi auf eine Weise angegriffen worden, die entschieden bekämpft werden mußte.“ „Es war nicht Schelling, der Jacobi angriff, es war die Philosophie, die ihren Doppelgänger bannte, und die aufgehende Sonne mußte das Gespenst auf immer verjagen. Man hat sich über Schelling beklagt, selbst Freunde glaubten die Härte der Schrift nicht billigen zu dürfen. Alle Gegner schrieen. Die geselligen Kreise, in denen Jacobi als ein Apostel erschien, das Abweisen einer bestimmten strengen Wissenschaft, das Hinweisen in die Ferne nach einer noch gestaltlosen Religion, die fügsam sich allen Gemüthern anschloß, waren dem herrschenden Sinne der Zeit eben gemäß. Er erschien den Frauen, wie den Männern als der liebenswürdigste Greis, der die Streitenden zum Stillschweigen brachte, ohne den Streit zu schlichten. Daß die capitulirende Zeit, die das Gespenst durch einen wiederholten ohnmächtigsten Exorcismus zu entfernen suchte, verschwinden sollte, war den Menschen ein Gräuel. Und dennoch ist Schellings Schrift (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. f.) eine der gewaltigsten, die je erschienen sind. Sie war vernichtend und sollte es sein. Schelling hat nie etwas zugleich Tieferes und Klareres geschrieben. Die Schrift muß noch immer Gegenstand eines ernsten Studiums sein; auch wer jetzt Schelling fassen will, muß sie ganz begriffen haben.“ „Schelling ist unter den Deutschen der classische Prosaist. Diese Schrift ist ein Meisterstück des deutschen Stils. Er hält den Zorn fest, aber läßt sich nie von ihm beherrschen. Die großartige Ruhe ist eben vernichtend. Von jetzt an war von einem Angriffe Jacobis gegen Schelling nicht mehr die Rede. Das Geschrei über die Grausamkeit, mit der er behandelt war, mußte wider seinen Willen den entschiedenen Sieg des Gegners verkünden.“ [1]

II. Neue Zeitschrift. Controverse mit Eschenmayer.

Diesen Sieg wollte Schelling ausbeuten und das gegen Jacobi in der öffentlichen Meinung gewonnene Feld behaupten. Er hatte das

[1] Steffens. Was ich erlebte. Bd. VIII. 1843. S. 376—79.

Gefühl, durch die Wirkung seiner Schrift wieder einmal die Zeit berührt und energisch getroffen zu haben; der Augenblick schien ihm günstig, um durch eine Zeitschrift, die schon in seinem Plane lag, die unmittelbare Berührung mit der Gegenwart und seinen Einfluß darauf fortwirken zu lassen. Es ist das fünfte und letzte mal, daß er als Journalist auftritt. Die früheren Zeitschriften hatten es mit esoterischen Dingen zu thun, wie speculative Physik, Kritik, Medicin; jetzt ging die Absicht weiter: es sollte auf die gesammte Bildung des Zeitalters gewirkt, dieses in seinen geistigen Mächten ergriffen, über seine Bestrebungen aufgeklärt, auf seine höchsten Ziele hingewiesen werden; insbesondere galt es, das Wesen deutscher Wissenschaft, Kunst und Bildung zu erleuchten, hervorzuheben, in seiner freien Entwicklung zu fördern. Um diesen universellen und deutschen Charakter zu bezeichnen, wählte Schelling den Titel: „Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche".[1] Sie trat mit dem Jahr 1813 ins Leben, angekündigt war sie schon ein Jahr vorher. Unwillkürlich erinnert der Name an Fichtes Reden an die deutsche Nation, welche sich selbst erklärt hatten als „Reden von Deutschen an Deutsche". Was Fichte rednerisch geleistet hatte, versuchte Schelling journalistisch. Zeitschriften sind keine Reden, das Jahr 1813 brachte den Befreiungskrieg und hatte nicht Zeit, sich durch Zeitschriften belehren zu lassen, es war der Wirkung des Worts weniger zugänglich, als die Jahre 1807 und 1808, die nach der Unterjochung Deutschlands der Sammlung und geistigen Erhebung bedurften. So blieb Schellings Unternehmen erfolglos, und sein Blatt verwehte schnell im Sturme der Zeit.

Das wichtigste Stück der Zeitschrift ist eine Controverse mit Eschenmayer, veranlaßt durch Schellings Freiheitslehre, gegen die jener in einem Privatschreiben Einwürfe gemacht, welche dieser in einem Gegenschreiben abfertigte und beide Briefe in seine Zeitschrift aufnahm. Er verfuhr dabei gegen Eschenmayer nicht ganz offen und etwas perfid. Als er ihn um die Erlaubniß bat, seinen Brief mit der Antwort zugleich abdrucken zu dürfen, sagte er ihm über den Werth seiner Einwürfe sehr artige Sachen, während er bei sich sehr gering davon dachte und Appetit spürte, Eschenmayer gleichsam als Nachtisch zu verzehren, nachdem er mit Jacobi die große Mahlzeit gehalten. „Ihr Brief", schreibt er an Eschenmayer, „betrifft die wichtigsten und geistigsten

[1] S. W. Bd. VIII. S. 137—193. Die Vorrede ist vom 2. Januar 1813.

Sachen und trägt Ihre Gedanken so geistreich vor, daß ich aller Ruhe bedurft hätte, um ihn nach Würden zu erwidern." „Ich wünsche, daß Sie mir erlauben mögen, Ihr Schreiben, das außer seiner nächsten Beziehung auf meine Abhandlung von der Freiheit die allgemein interessantesten Aeußerungen und Anregungen enthält, in das erste Heft jener Zeitschrift einrücken zu dürfen." „Wir beide sind im Stande, der Welt das Beispiel eines mit gegenseitiger Achtung, mit Anstand, Würde und Freundlichkeit geführten litterarischen Streites zu geben." Ganz anders schreibt er an Windischmann: „Der Druck des ersten Heftes beginnt in wenigen Tagen. Für dieses habe ich ein wahres Kleinod in einem höchst naiven Briefe Eschenmayers, den er über meine Abhandlung von der Freiheit an mich geschrieben. Das Geheimniß des sogenannten Nichtwissens und der damit verbundenen Ansicht ist so darin ausgesprochen, daß nichts zu wünschen übrig bleibt. Aus diesem Grunde, auch weil es mir nicht wichtig genug war, ihm privatim zu antworten, habe ich mir das Sendschreiben zum Druckenlassen ausgebeten; meine Antwort erscheint ebenfalls im ersten Heft und wird den Schleier vollends wegziehen." [1]

III. Ankündigung neuer Werke.

1. Die Weltalter.

„Wie ich jetzt reden werde, wird man sehen" — hatte Schelling im December 1812 an Georgii geschrieben. Man sah es nicht. Das Werk, an dem er arbeitete und welches schon im Laufe des Jahres 1811 erscheinen sollte, waren „Die Weltalter". In einem Briefe an Pauline Gotter aus dem Anfange dieses Jahres heißt es: „Ein Werk, woran ich viele Jahre innerlich entworfen und gearbeitet, soll endlich äußerlich werden. Da muß die letzte Hand angelegt werden, und Arbeit und Mühe sind nicht gering. Wir möchten ein lang gehegtes Ganzes gern immer noch zurückhalten, wir meinen immer noch bessern zu können und trennen uns nur mit Schmerz davon, und doch ist der erste Wurf gewöhnlich der beste. Schmerzlich muß ich in diesen Augenblicken ganz besonders meinen Verlust fühlen. Wie sicher konnte ich mich sonst ihrem reinen und zarten Urtheil anvertrauen!" Es vergehen Monate. Zu Pfingsten schreibt er: „Was ich Ostern herauszugeben gedachte, hat

[1] Aus Schellings Leben. II. S. 287 ff. Brief an Eschenmayer v. 24. Febr. 1812. S. 302. Brief an Windischmann v. 5. April 1812.

sich unter der Hand so ausgedehnt, daß ich wohl noch den ganzen Sommer damit zubringen werde. Die Zeit thut mir nicht leid; es ist ein Lieblingskind, an dem ich pflege." Und doch hatte er schon Ostern dem stuttgarter Freunde gemeldet: „Von den Weltaltern sind elf Bogen, das ganze erste Buch gedruckt, es kann wohl über dreißig stark werden".[1]

Im November schreibt er Windischmann, daß die Sache stockt. „Ich hoffte immer mein Werk bald zu vollenden, aber der Gegenstand ist zu groß, der Arbeit zu viel, und mancherlei körperliche Beschwerden, obgleich ich gesund im Ganzen, verzögern die Ausführung. Sie, mein lieber Freund, scheinen den Gegenstand dieses Buchs sehr wohl aus der letzten Abhandlung herauscalculirt zu haben, was wenige gethan, da sich die meisten die seltsamsten Vorstellungen davon machen, wobei ich sie eben so gern lasse, als manche, die da meinen, weil ich so lange nichts geschrieben, müsse es gar aus sein. Bitten Sie Gott, lieber Freund, daß er mir Kraft und frischen Muth besonders gegen die Anwandlungen einer sonst ganz unbekannten hypochondrischen Laune gebe, und es wird ein Werk hervorgehen zur Freude aller aufrichtigen Freunde und zur Beschämung aller Feinde. Hilft Gott, so kommt es nun ganz gewiß zu Ostern. Ich mag es nicht theilweise herausgeben, sonst hätten zwei Bücher schon ein Jahr früher erscheinen können."[2]

Ostern 1812 kommt, aber nicht die Weltalter. Der Streit mit Jacobi ist dazwischen getreten; Schelling klagt, daß ihm das Buch einen Monat gekostet und so viel Zeit seiner Hauptarbeit entzogen habe. „Ich hoffe", schreibt er den 27. Februar 1812 an Windischmann, „nebst dem schon fertigen Theil der Weltalter noch das erste Heft der Zeitschrift zur Messe zu bringen." Keines von beiden geschieht. Verlobung und Heirath lenken ihn ab. Gegen Ende des Jahres 1812 vertröstet er Georgii: „Gedulden Sie sich noch kurze Zeit. Endlich wird das Werk zu Stande kommen. Ich meine die Weltalter, die, so Gott hilft, zu Ostern kommen."[3]

Statt der Weltalter kam der Krieg. „Was meine litterarischen Arbeiten betrifft", schreibt er den 8. Oktober 1813 an Georgii, „so warten die Weltalter auch auf bessere Zeit. In diesem Jahre voll Krieg, Sturm und Unruhe wollte ich sie nicht dem offenen Meer preisgeben;

[1] Ebendaselbst. II. S. 244, 250, 256. Brief vom 30. Januar und 2. Juni 1811. — [2] Ebendas. II. S. 269 ff. — [3] Ebendas. II. S. 295, 334.

im Jahr 1814 wird man empfänglicher für diese Ideen sein. Dann werden sie auch gewiß nicht länger zurückgehalten."[1]

Sie erschienen nicht. Auch in den Briefen ist seitdem seltener davon die Rede, und es vergehen Jahre, bis hier die Spur des räthselhaften Werks wieder einmal auftaucht. „Sie fragen", erwidert Schelling den 29. Januar 1819 dem schwedischen Dichter Atterbom, „was die Weltalter machen? Nach dem, was ich Ihnen oben erzählt, können Sie leicht denken, daß ich eben keine große Neigung haben konnte, an diesem Werk im vorigen Winter und Frühling zu arbeiten. Wenn ich übrigens bisher gezögert und mich selbst nicht überwinden können, auch nur die letzte Hand anzulegen, so war es hauptsächlich, weil ich noch immer fühlte, das Ganze nicht so ganz und völlig nach meinem Sinn ausführen zu können, als ich wollte. Wenn ich von dieser eigensinnigen Forderung abging, konnte ich das Werk längst in die Welt schicken. Aber es war doch billig, einmal auch blos auf die eigene Genugthuung zu sehen, und was kann man am Ende für ein höheres Glück begehren, als nur sich ganz auszusprechen? Niemand geht so rein durch seine Zeit, daß sich ihm nicht vieles anhängt, was seinem eigentlichen Wesen gar nicht angehört. Diese Schlacken wegzuläutern, sich von allem Fremden, Hemmenden loszumachen und so in völlige Freiheit zu setzen, ist eigentlich das Schwere, und indes das Positive meines Werks mit Leichtigkeit und gleichsam im seligsten Genusse schnell und fertig sich bildete, hat jenes negative Geschäft mich Jahre gekostet und nicht wenig Mühe. Denn immer blieb noch etwas Störendes zurück, das meinem Ideal eines durchaus unbefangenen, in Stoff und Form lautern und, daß ich so sage, allgemein menschlichen Werks entgegen war, und es kostete Arbeit, dies zu entdecken. Nun aber ist auch dies überwunden: ich stehe auf dem Punkt, wo ich stehen wollte, und es gehören nur noch wenige von Zerstreuung und andrem Geschäft freie Stunden dazu, um das Ganze völlig zu meiner eigenen Genugthuung zu beenden. Ob darum auch zur Genugthuung des befangenen Theils meiner Zeitgenossen, ist eine andere Frage. Allein nach dieser habe ich niemals gestrebt und lasse übrigens gern jedem die Freude, sich mit seinen Fesseln zu brüsten, und die Freiheit, mit den Ketten zu klirren. Ich stehe jetzt auf dem Punkt, nach dem ich immer

[1] Ebendaselbst. II. S. 340 ff.

gestrebt.“ „Bei dem mir gegebenen Wort, das Werk gleich in die nordische Heldensprache zu übersetzen, halte ich Sie fest.“ [1]

Hier ist aus Schellings eigenem Munde das Hamletgeständniß eines Zwiespalts zwischen ihm und dem Werk, woran er aus inneren Skrupeln nicht wagt, die entscheidende und vollendende Hand zu legen. Umsonst verdeckt er den Zwiespalt durch neue thatenlustige Vorsätze. Es sind Selbsttäuschungen, wenn er sagt: „Ich stehe auf dem Punkt der Vollendung“, „ich bedarf nur noch weniger freier Stunden“ u. s. f.

2. Die Mythologie.

Es wäre gut, wenn diese Selbsttäuschungen im Stillen oder nur im Kreise seiner Freunde geblieben und nicht der Welt gegenüber zu Vorspiegelungen geworden wären, die schon durch ihre Wiederholung den Charakter einer naiven Täuschung verlieren. Das Versprechen, Ankündigen und Nichterfüllen nimmt kein Ende. Ich überschreite die Grenze der ersten münchener Zeit, indem ich gleich von hier aus den Gang dieser Irrlichter verfolge. Bald sind deren zwei. Nachdem Schelling im Sommer 1821 über die Bedeutung der alten Mythologie gelesen, gesellt sich zu den Weltaltern die Mythologie. „Ich gedenke“, schreibt er den 3. Mai 1821 an Creuzer, „diese Vorlesungen auch drucken zu lassen als Vorläufer der zwar vollendeten, aber meinem letzten Beschluß zur Emission noch immer nicht hinlänglich gereiften Weltalter. Es ist vielleicht noch ein Rest meiner so viele Jahre unter ungünstiger und wenig anregender Aeußerlichkeit angewachsenen, noch nicht völlig, obwohl schon ziemlich besiegten Hypochondrie, die mich ängstlicher als billig macht.“ [2]

Vor zehn Jahren begann die Klage über die Anwandlungen einer hypochondrischen Laune, die ihm bis dahin unbekannt war, seitdem ist sie angewachsen, ziemlich besiegt, aber nicht völlig. Es ist, als ob er die Freude an dem eigenen Schaffen, das innerste Zutrauen zu sich selbst verloren, als ob seit dem Tode Karolinens die geistige Thatenlust von ihm gewichen wäre!

Es geht jetzt mit der Mythologie, wie mit den Weltaltern. „Noch im Laufe dieses Jahres“, schreibt er den 3. September 1822 an Creuzer, „hoffe ich Ihnen meine Vorlesungen über Mythologie gedruckt übersenden zu können.“ Wieder vergehen Jahre, das Werk erscheint nicht. In einem Briefe vom 1. April 1826 an Victor Cousin heißt

[1] Ebendas. II. S. 429 ff. — [2] Ebendas. III. S. 5.

es: „Ich hoffe Ihnen binnen Kurzem den ersten Band meiner Vorlesungen über Mythologie zu schicken, der zweite und dritte werden unmittelbar folgen“. Hätte er diese Versprechungen nur an keinem andern Tage gemacht, als am ersten April! Einige Wochen später bekräftigt er die gegebene Aussicht: „Ich kann Ihnen mit Sicherheit die nah bevorstehende Herausgabe des ersten Bandes meines Werks über Mythologie ankündigen, es wird den anderen Werken die Bahn brechen“.[1]

3. Oeffentliche Täuschungen.

Alle diese Versprechungen bleiben eitel. Das Schlimmste war, daß sie nicht blos in Briefen spielen, sondern dem Publikum gemacht und so die öffentlichen Erwartungen immer von neuem gereizt und getäuscht wurden. Die Weltalter waren sogar im Meßkatalog schon als erschienen aufgeführt und in der Beilage der Allgemeinen Zeitung angezeigt worden (1815). Eschenmayer wollte von Cotta selbst wissen, daß bereits fünfzehn Bogen gedruckt waren, als sie Schelling zurücknahm. Die Weltalter selbst kamen nicht, aber die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake erschien als „Beilage zu den Weltaltern“!

Elf Jahre später (1826) standen auch die „Vorlesungen über Mythologie“ im Meßkatalog unter den herausgekommenen Schriften; sie waren unter der Presse und schon sechszehn Bogen gedruckt, als Schelling auch dieses Werk zurückzog. Zehn Jahre später (1836) las man im Bücherverzeichniß der Ostermesse, Schellings „Philosophie der Mythologie“ werde demnächst erscheinen; und sechs Jahre früher wurde in der Allgemeinen Zeitung aus München berichtet, daß Schelling noch im Laufe dieses Jahres (1830) ein neues Werk herausgeben werde. Nichts von allem wurde erfüllt. Die Gegner sahen dem Spiele zu und frohlockten. Salat, „der Quiescirte von Landshut“, wie er sich selbst mit weinerlicher Ziererei nannte, schrieb darüber eine eigene Broschüre, worin aus der Nichterfüllung dieser immer wiederholten und Jahrzehnte hindurch fortgesetzten Versprechungen der freilich nahgelegte Schluß auf deren Leerheit gemacht wurde.[2]

Von den Weltaltern ist nie mehr vollendet gewesen, als was Schelling zu zwei verschiedenen malen, in den Jahren 1811 und 1813, dem Druck übergeben, wieder an sich genommen und von neuem überarbeitet hat. Es war das erste Buch, der dritte Theil des Ganzen.

---

[1] Ebendas. III. S. 13, 16, 17 ff. — [2] J. Salat. Schelling in München. I. Heft. (1837.) S. 13—23.

Mehr ließ sich auch aus seinem Nachlasse nicht veröffentlichen. Wenn er daher in seinen Briefen öfter von der erfolgten Vollendung dieses Werks redet, so ist die Versicherung falsch und in diesem Fall nicht aus Selbsttäuschung zu erklären.

4. Beurtheilung.

Die Erklärung liegt in einem Grunde, welchen Schelling geheim hielt, und der, abgesehen von jenen eitlen Vorspiegelungen, weit achtungswerther ist, als seine gewöhnlichen Gegner ahndeten. Seine Werke genügten ihm nicht; er hatte Recht, an sich den größten Maßstab zu legen, er mußte es thun, denn die Zeit selbst, die auf ihn erwartungsvoll blickte, hielt ihm diesen Maßstab entgegen, und indem er die Leistung damit verglich, fand er, daß die letztere zu klein war. Daher die unüberwindliche Scheu vor der Veröffentlichung. Aehnlich urtheilt auch Steffens. „Schon damals", berichtet er aus dem Jahre 1815, „warf man Schelling sein mehrjähriges Stillschweigen vor. Eine Schrift, »die Weltalter«, war schon in dem Entwurf fertig, Cotta hatte einige Bogen drucken lassen, aber Schelling nahm sie zurück. Man schien nicht zu begreifen, daß wer eine so bedeutende geistige Stellung einnahm, wie Schelling, wer für die Geschichte des Geistes eine neue Epoche bilden sollte, sich nicht in seiner Gewalt habe. Es ist der leitende Geist der Geschichte selber, der ihm gebietet und dem er sich unterwerfen muß. Daher liegt ihm ein anderer Maßstab des Fertigen vor als uns. Wir dürfen schon Versuche wagen, mehr oder weniger gelungen, denn was einen bleibenden Werth erhält, ist doch eine gemeinschaftliche That." [1]

Auch die Welt war Schelling gegenüber schwieriger geworden. Jene erwartungsvolle Empfänglichkeit, die ihn, als er erschien, gleichsam umfluthet und auf hohen Wellen getragen hatte, war in der Ebbe; auch auf Seiten des Publikums war die Weise, ihn zu nehmen und zu beurtheilen, älter, bedächtiger geworden. Er war nicht mehr der vielumworbene Philosoph. Wie der Erdgeist wollte er in den Weltaltern den „sausenden Webstuhl der Zeit" beherrschen und der Gottheit lebendiges Kleid bilden. Wie eine Penelope vertröstete er die werbenden Freier auf das Hochzeitsgewand und löste wieder auf, was er gewebt hatte. Unterdessen hatten die meisten Freier das Haus verlassen.

[1] Steffens. Was ich erlebte. Bd. VIII. S. 373.

Dreizehntes Capitel.

Vereinsamung in München. Die Jahre in Erlangen.

I. Vereinsamung.

1. Die Zeit der Stille.

Als Schelling von Würzburg nach München ging, war er von dem Drange, umbildend und religiös auf die Welt zu wirken, mächtig bewegt, und er schrieb darüber ähnlich an Windischmann, wie zehn Jahre früher, in seiner Jünglingszeit, als er aus dem tübinger Stift heraustrat, an Hegel.[1] Auch darin lag eine Selbsttäuschung, denn er war weder durch seine Gemüthsart noch durch die Natur seiner intellectuellen Kräfte einer jener reformatorischen Charaktere, die unmittelbar und unwiderstehlich das Leben selbst anfassen. Der Tod seiner Frau hatte ihn in sich zurückgedrängt und auch seine wissenschaftliche Thatenlust gelähmt. Bald weicht jener Antrieb einem Hange nach Einsamkeit und verborgenem Leben. „Ich sehne mich immer mehr nach Verborgenheit", schreibt er schon 1811 an Georgii, „hinge es von mir ab, so sollte mein Name nicht mehr genannt werden, ob ich gleich nie aufhören würde, für das zu wirken, wovon ich die lebhafteste Ueberzeugung habe."[2] Mit vierzig Jahren, auf der Mitte seiner Lebensbahn, fängt er an, in der litterarischen Welt gründlich zu verstummen. Wenn das Klügste ist, nichts drucken zu lassen, so hat dieser geniale Schwabe das bekannte Wort seiner Landsleute fast buchstäblich erfüllt. Und doch war kaum je einem deutschen Philosophen eine so glückliche Muße gegönnt, die auch von außen wenig und nur vorübergehend getrübt wurde. Seine zweite Ehe gewährt ihm ein volles Familienglück, das durch keine dauernden Sorgen verkümmert, an dem nichts zerstört wird, er sieht drei Söhne und drei Töchter aufblühen und gedeihen. Der Tod seiner Eltern — der Vater starb 1813, die Mutter fünf Jahre später — trifft ihn schwer; schmerzlich beklagt er den Verlust zweier Freunde, die ihm nahe standen; eine gefährliche Krankheit des Bruders macht ihm Sorgen, eigene Kränklichkeiten störender, nicht bedenklicher Art kommen und gehen.

[1] S. oben Cap. II. S. 18 ff. Cap. IX. S. 123. — [2] Aus Schellings Leben. II. S. 248.

Seine Denkweise, fortgetrieben durch die Magie zur Mystik in die Geistesnähe mit Jacob Böhme brachte unwillkürlich eine Entfremdung zwischen ihm und dem Treiben der Welt. Man sah ihn rückwärts gewendet, und da man von der Gestalt seines Geistes nur unbestimmte Umrisse erblickte, die Eigenart und Selbständigkeit seines Denkens nicht verstand, so kamen seltsame Gerüchte über ihn in Umlauf, die selbst aufrichtige Freunde unsicher machten; erkundigte sich doch sogar Schubert bei anderen, ob es wahr sei, daß Schelling wirklich katholisch geworden. Dieser hatte es wieder erfahren und schrieb darüber an Schubert den 28. Februar 1815: „Diese Frage könnte mich von Ihnen verwundern, wenn es noch etwas der Art könnte, und wenn sie mir nicht zeigte, daß Sie mich eben gar nicht mehr kennen, oder vielmehr, daß Sie mich nie gekannt haben.“ [1]

Er war und fühlte sich innerlich vereinsamt; es gab keinen, mit dem er wirklich übereinstimmte. Das reactionäre Handwerk, wie es Fr. Schlegel trieb, war ihm zuwider; auch die Freundschaft mit dem Theosophen Baader hatte sich mit den Jahren gelockert. Im Januar 1819 schreibt er an Atterbom: „Wie Sie mir Fr. Schlegel schildern, habe ich ihn genau bei seiner Durchreise durch München gefunden, und fast der bloße Anblick reichte hin, die entschiedene Abstoßung hervorzurufen. Eine solche entsetzliche Veränderung habe ich nie gesehen; was er auch unternehmen möge, von diesem Menschen kann nie mehr, ohne Wunder, etwas Reines kommen. Unsern Freund Baader sehe ich seit einiger Zeit sehr wenig und bin damit ganz wohl zufrieden. Das Letzte, was ich von ihm hören mußte, war, daß der Teufel nun wirklich Zeichen gebe und ihn in seinem Hause aufsuche und verfolge.“ „Er schien sich nicht wenig darauf zu Gute zu thun, daß der Teufel nun endlich Notiz von seinen Angriffen genommen.“ [2]

2. Stellung zu den Zeitfragen.

Auch den religiösen und politischen Zeitfragen gegenüber steht er allein und findet unter den herrschenden Richtungen keine, die ihm zusagt. Er ist gegen die rationalistische Religionsaufklärung, aber nicht auf Seite der Orthodoxen, gegen die politischen Neuerer, aber nicht auf Seite der Reactionäre. Seine „geschichtliche Philosophie“ sträubt sich vermöge ihres geschichtlichen Charakters gegen alles Revolutionäre, gegen alle geschichtswidrigen Neuerungen, während sie aus philosophischer

[1] Ebendas. II. S. 354. — [2] Ebendas. II. S. 431.

Einsicht dem ideenlosen Rückgange in Kirche und Staat widerstrebt. So ist er seinem Zeitalter gegenüber ein Fremdling; die Zeitströmung trägt ihn nicht, daher bleibt er gegen Hegel zurück, dessen emporsteigende Lehre den geschichtlichen Hebeln der Zeit näher zu kommen wußte und in der preußischen Hauptstadt sogar auf den langen Hebelarm wirkte. Wie sich diese beiden einst befreundeten, in der Grundanschauung verwandten schwäbischen Philosophen zu den Verfassungskämpfen ihrer Heimath verhielten, ist ein sehr charakteristisches Zeichen ihrer Zeitstellung. Hegel vertheidigt gegen die Landstände die moderne Staatsidee der vom König gewollten Verfassung,[1] Schelling dagegen neigt sich auf die oppositionelle Seite der Stände. „Diese wollen", schreibt er seinem Bruder, „daß Württemberg ein Land bleibe, und sträuben sich eben darum gegen die Umwandlung von Provinzial- oder Land- in Reichsstände. Ich bin in dieser Hinsicht desselben Wunsches mit ihnen, nämlich, daß Deutschland ein Staat oder Reich sein möge, die einzelnen Länder aber Länder bleiben." In einer vertraulichen Denkschrift räth er dem Minister von Neurath, die neue Verfassung durch den altwürttembergischen Landtag ausbilden zu lassen. „Denn es ist einmal kein Heil noch Friede als bei dem Recht. Gleichwie die Theilung von Polen noch als Schuld auf Europa lastet, so wird, ehe dem Recht des württembergischen Volkes Recht widerfahren, stets ein unberuhigtes und unbefriedigtes Bewußtsein zurückbleiben, und dieser Friede des Bewußtseins geht doch über alles, es ist der Hausfriede im allerengsten Sinn, alles andere ist nur täuschende Ruhe." „Nichts, das ein Vergangenes wird, hört darum ganz auf zu sein, es lebt in dem Gegenwärtigen fort, dem es zum Entwicklungsgrunde dient. Die Zeit hat der altwürttembergischen Verfassung ihre Bestehungskraft entzogen; aber ehe sie ins Grab gelegt wird, diese von so vielen geliebte Mutter, muß sie ein Kind gebären, eine neue, aus ihrem Fleisch, ihrem Blut erwachsene Verfassung."[2]

In ähnlichem Geist urtheilt er in einem Briefe (vom 10. März 1820) an Atterbom auch über die karlsbader Beschlüsse, die, wie den größten Theil der preußischen Maßregeln, kein Wohldenkender billigen könne, da sie großentheils unzweckmäßig seien und durch Vermischung des Unschuldigen mit dem Schuldigen gerade die entgegengesetzte Wirkung hervorbringen müssen, nämlich alles zur Opposition zu vereinigen. „Aber diejenige Opposition, gegen welche dies alles ursprünglich gerichtet

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VIII. S. 107—116. — [2] Ebendas. II. S. 399, 402.

ist, kann man doch wahrlich auch nicht vertheidigen; es wird täglich klarer, daß doch nichts anderes dahintersteckt, als die dürren altjacobinischen Ansichten und die seichte Aufklärung, die alles Tiefere in Wissenschaft, Religion und Staat zugleich vertilgen möchte." [1]

3. Berufungsfragen.

Einer Bedingung, die einst seine schriftstellerische Thätigkeit ungemein gefördert hatte, entbehrte er ganz: der Wirksamkeit als akademischer Lehrer. Er fühlte diesen Mangel und sehnte sich nach dem Katheder zurück. Und zu zwei verschiedenen malen eröffneten sich in dieser Zeit Aussichten auf eine Berufung.

Die erste betraf Tübingen. Während seines Aufenthaltes in Stuttgart im Jahr 1811 hatte Schelling gelegentlich geäußert, daß er mitunter Lust habe, wieder Professor zu werden. Der Präsident von Wangenheim, selbst Curator der schwäbischen Landesuniversität, wünschte und betrieb seine Berufung nach Tübingen; der Versuch, wie ihm Georgii den 4. Juli 1811 mittheilte, mißlang, weil der König dagegen war, der die Collision der schellingschen Philosophie mit den Theologen fürchtete. „Darin hat der König", schrieb Schelling zurück, „oder wer ihm diesen Gedanken angab, vollkommen Recht, daß meine Philosophie sich mit den tübinger Theologen nimmer vertragen hätte. Der Grundfehler derselben ist, daß sie in Ansehung ihrer philosophischen Principien völlige Socinianer sind, quorum, wie einmal Leibniz sagt, semper paupertina fuit de Deo rebusque divinis philosophia, und daß sie gleichwohl mit solchen Principien im Kopf die orthodoxe Lehre vertheidigen wollen. Hierdurch wird diese zu einem jeden gesunden Verstand, jeden besseren, nicht zum gedankenlosen Nachbeten verdammten Kopf zurückstoßenden und empörenden Unsinn." „Dieser historische Glaube, der z. B. die Lehre von der Fortdauer auf das bloße äußere Zeugniß Christi als des weisesten und edelsten aller Menschen — (nicht auf die That Christi, des Todesüberwinders, nicht auf den wesentlichen Zusammenhang, in dem sie mit allen geistlichen Wahrheiten und nur dadurch mit der Religion des Geistes, dem Christenthum steht) — gründen wollen, dieser historische Glaube, der sogar für nützlich und zuträglich hält, das Dasein Gottes aus den Wundern und Weissagungen als äußeren Factis zu beweisen, ist der crasseste

[1] Ebendas. II. S. 437.

Judaismus, der nämliche, mit dem Christus in den Pharisäern und Schriftgelehrten zu kämpfen hatte."[1]

Im Sommer 1817 kam die Berufung nach Tübingen wieder in Frage. Schelling schreibt seinem Bruder, er wünsche als Kanzler und Professor der Philosophie nach Tübingen zu gehen, wolle sich aber in keiner Weise darum bewerben, er habe keinerlei persönliche, sondern rein wissenschaftliche Gründe. „Ich habe durch langes Zaudern, fortgesetzte Contemplation eine Reife der Ausbildung und zugleich einen Standpunkt meiner Gedanken erlangt, bei dem ich eine akademische Wirkung nicht sowohl als vortheilhaft für mich, wie für diese verworrene Zeit und Welt halten kann."[2]

Inzwischen war aus Jena ein Ruf gekommen, der ihn auf das Freudigste erregte. In solcher Stimmung schreibt er (Anfang des Jahres 1816) seinem Bruder: „Unerwarteter Weise erhalte ich von dem alten geliebten Jena einen Antrag zur Lehrstelle der Logik und Metaphysik in der philosophischen Facultät. Man bietet mir tausend Thaler (eine dort unerhörte Summe, die ich gewiß der Erste, und bis jetzt Einzige, erhalten würde), das Primariat in der philosophischen Facultät und andere Vortheile". „Aber daß ich wieder als Lehrer wirken kann in dieser bedeutenden und immer bedeutender werdenden Zeit, wieder jene goldene Freiheit genießen, die man vielleicht an keinem Orte der Welt und auf keiner Universität so wie in Jena schmecken kann, das sind Motive, die in meinem Innern eine gewaltige Bewegung hervorbringen. Wieder blos Lehrer der Philosophie zu sein, würde mich nicht in so hohem Grade reizen, aber der allmähliche und schickliche Uebergang, den ich dort zur Theologie machen könnte und zu dem ich auf jeden Fall die Mittel mir ausbedingen würde, der Gedanke, dadurch unter göttlichem Segen für ganz Deutschland etwas Entscheidendes zu thun und ein wohlthätiges Licht anzustecken, wogegen die erste noch in der Jugend hervorgebrachte Bewegung nur ein unlauteres Feuer war: das sind Vorstellungen, die mich mit großer Gewalt treiben und fast zum Entschluß bringen." Was ihn zögern läßt, sind Bedenken über die Reife seines Entschlusses, die Rüstigkeit seiner Kraft, die Pflicht der Dankbarkeit gegen Bayern. In seiner Antwort an Eichstädt (den 8. Februar 1816) bittet er „die groß und edel denkende Regierung von Weimar", ihm noch eine kurze Zeit der

[1] Ebendas. II. S. 279 ff. — [2] Ebendas. II. S. 387 ff.

Ueberlegung zu gönnen, damit er „den allerfreisten Entschluß fassen und sich der höchsten Lauterkeit desselben versichern könne".[1]

Die bayrischen Verhältnisse halten ihn fest. Auch die tübinger Sache zerschlägt sich, der Wunsch nach einer Erneuerung akademischer Lehrwirksamkeit bleibt. Um diese Möglichkeit zu gewinnen und zugleich in einem milderen, seiner Gesundheit zuträglicheren Klima zu leben, läßt er sich von der bayrischen Regierung auf unbestimmte Zeit beurlauben und geht, ohne seine amtliche Stellung zu ändern, im Spätherbst 1820 nach Erlangen.[2]

II. Die erlanger Zeit.

1. Der Freundeskreis.

Hier bleibt Schelling sieben Jahre, die wohl zu den stillsten und behaglichsten seines Lebens gehören, abgerechnet eine längere Krankheit der Frau, die ernste Besorgnisse erregte, aber durch den Gebrauch von Karlsbad geheilt wurde. Schon die Nachricht, daß Schelling kommen und Vorlesungen halten wolle, rief in den akademischen Kreisen sowohl der Lehrenden als Lernenden die freudigste Erwartung hervor. Unter den Professoren der Universität hatte sich bereits eine Reihe von Männern zusammengefunden, die durch frühere Freundschaft vereinigt waren und in Schelling ihren geistigen Führer verehrten. Er kam unter die Seinigen und bildete, sobald er in diesen Kreis eintrat, den Mittelpunkt. G. H. Schubert war aus Mecklenburg, wo er einige Jahre Erzieher der Kinder des Erbgroßherzogs gewesen, als Professor der Naturgeschichte nach Erlangen berufen worden und hatte im Frühjahr 1819 seine Vorlesungen begonnen. Hier fand er unter seinen nächsten Amtsgenossen Freunde und ehemalige Collegen vom nürnberger Realinstitut her: Schweigger, der bald nach Halle ging, Joh. Wilh. Pfaff und Kanne; er befreundete sich hier mit dem alten Kirchenrath Vogel, mit dessen Schüler und Amtsgenossen, dem Diakonus Engelhardt, mit dem Arzt und Prosector Fleischmann, der auch Schellings Hausarzt und Hausfreund wurde, und in dessen Garten sich die Freunde in heiteren Zusammenkünften während der Sommerzeit oft und gern vereinigten. „Nicht nur wir", erzählt Schubert in seiner Lebensbeschreibung,

[1] Ebendas. II. S. 365 ff., 367 ff. — [2] Im Jahr 1823 hörte er auf, Generalsecretär der Akademie der bildenden Künste zu sein, an seine Stelle trat auf den Wunsch des Kronprinzen Martin Wagner.

„spürten an uns einen ganz besonderen geistig anfassenden Einfluß aus Schellings Nähe und aus dem fast täglichen Verkehr mit ihm, sondern auch anderen erging es so. Ueberall, wo er in einen seiner Stellung angemessenen geselligen Kreis eintrat, brachte er, ohne es zu suchen, eine wohlthuend erhebende und zugleich erheiternde Stimmung mit sich, durch welche, wo sich einer fand, jeder edle Lebenskeim geweckt und in Bewegung gebracht wurde. Die Tagesgespräche des einen Nachbars mit dem andern verstummten, alle hörten auf das, was Schelling sprach, und seine Worte zündeten in den anderen neue Gedanken und Gespräche an, die zu dem Grundton einer würdigeren Unterhaltung paßten. Wenn er aber auch nur schweigend den Gesprächen zuhörte oder ihrem harmlos gewöhnlichen Verlaufe sich hinzugeben schien, so lag dennoch in seinem Wesen etwas, das an das Verhältniß eines ernstlich sinnenden Steuermannes erinnerte, der auf ein für alle bedeutungsvolles Ziel zusteuernd, ohne Aufhören den Polarstern und den Compaß im Auge behält, während er in die abendlichen Gespräche der Schiffsmannschaft auf dem Verdeck theilnehmend einzugehen scheint. Es ging auch bei solcher Gelegenheit eine Stimmung des Ernstes von ihm aus, man fühlte es diesem Geiste an, daß er reichere Gaben mitzutheilen habe, als er von anderen empfing." „Doch kam er, der viel beschäftigte Mann, nur selten zu den geselligen Vereinen, die sich schon früher, namentlich um unseren väterlichen Freund Vogel, gebildet hatten, während er besonders im Sommer, womöglich in Begleitung seiner Familie, gern an einem von dem allgemeinen Zudrange abgeschlossenen Orte im Freien mit Freunden sich zusammenfand." Als ein solcher Ort wird besonders der fleischmannsche Garten erwähnt.[1]

2. Vorlesungen.

Mit seinen Vorlesungen in Erlangen hielt es Schelling, wie die vornehmen Gäste, die spät kommen und früh gehen. Er hat überhaupt nur wenige Zeit gelesen während der Jahre 1821 –1823. Die Gegenstände seiner Vorträge waren: Einleitung in die Philosophie, Philosophie der Mythologie, Geschichte der neuern Philosophie. Seine erste Vorlesung „über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" begann er den 4. Januar 1821, im nächsten Semester las er über die Bedeutung der alten Mythologie, im nächsten Sommer (1822) begann er die Vorlesung erst den 15. August und schloß sie noch vor Ende

[1] G. H. Schubert, Selbstbiographie. Bd. III. Abth. 2. S. 511 ff., 543.

des Monats. Bei der ganz unabhängigen, durch keinerlei Pflicht an die Universität gebundenen Stellung waren seine Vorträge freiwillige Geschenke, die er publice gab; der Hörsaal war stets gedrängt voll, auch viele Docenten befanden sich unter den Zuhörern, wie gleich im ersten Semester Schubert und Pfaff. Von jener Vorlesung „über Geschichte der neuern Philosophie", die er während der letzten Augustwochen 1822 hielt, berichtet einer seiner damaligen Zuhörer, Karl Hase, der Kirchenhistoriker: „Fast die ganze Universität, Professoren und Studenten, saßen beisammen in der Aula. Er litt nicht, daß irgend etwas nachgeschrieben wurde. Er las alles vom Blatte, aber er las sehr gut, zumal als er vor seiner eigenen Epoche stand und nachwies, wie alles auf diese Entwicklung der Philosophie hindrängte. »Die Frucht war reif, wer die Hand danach ausstreckte, dem fiel sie in die Hand, und ich habe sie danach ausgestreckt.« Darauf, um die Anschauung gefühlsmäßig zu schildern, in der zuerst seine Philosophie ihm aufgegangen sei, las er uns jene schwungvollen Knittelverse vor, die er damals im Thale von Jena gedichtet hatte, anhebend: »Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt sollt' grausen, da ich sie kenne von innen und außen«. Am 27. August hielt Schelling die letzte Vorlesung und schloß in erhebender Weise über die Bedeutung des akademischen Lebens, und wie alles, was sich nachmals im Leben entwickle, da mindestens die Knospe der Ahndung treibe."[1]

Die erste Vorlesung „über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" hat Schelling einigemal wiederholt, und sie ist jetzt aus seinem Nachlaß veröffentlicht. Ihr Zweck war propädeutisch, doch war sie keineswegs populär. Es wurde gezeigt, worin die Aufgabe der Philosophie bestehe, und welche Gestalt die letztere annehmen müsse, um diese Aufgabe zu lösen. Es war dieselbe Gestalt, die Schelling in seiner Freiheitslehre vorgebildet. Das menschliche Wissen solle durch Philosophie systematisch werden. Von Natur sei es das Gegentheil, im Widerstreit der Ansichten und Vorstellungen befangen, in einem nothwendigen Widerstreit, der auch in der Philosophie erst seine volle Ausprägung erlangt haben müsse, bevor von einem wirklichen System die Rede seine könne. Der Zustand der „Asystasie", der Streit der Systeme, sei die nothwendige Voraussetzung d e s Systems. So komme die griechische Philosophie erst in Plato zur Idee einer wirklich systematischen Einheit. Jedes

[1] Karl Hase, Ideale und Irrthümer (1872). S. 160, 170. Vgl. oben Cap. IV. S. 41.

in Streit befangene System sei einseitig, dieser Charakter der Einseitigkeit liege nicht in dem, was es behaupte, sondern in dem, was es leugne. Innerhalb aber der einseitigen Vorstellungsweisen sei der Widerstreit unauflöslich; die wirkliche Lösung geschehe in dem „Systeme katexochen", dem wahrhaft universellen, welches durch alle Systeme hindurchgehe und über alle hinausgehe, aus der Enge in die Weite gelange und in der That frei werde. Es handle sich um das eine System in allen und über allen, um eine fortschreitende Bewegung, deren Grund und Ziel ein und dasselbe Subject sei: das absolute Subject. In diesem Begriff falle die Frage der Philosophie zusammen mit dem höchsten aller Probleme. Das absolute Subject müsse gefaßt werden als wahrhaft unendlich: darum nicht als die Substanz Spinozas, die gleichsam durch die beiden Gewichte des Denkens und der Ausdehnung in die Sphäre der Endlichkeit niedergezogen werde; es müsse gefaßt werden als frei, aber nicht so, daß es in die Sphäre des subjectiven Ichs herabsinke. „So zu unserer Zeit Fichte, der zuerst wieder kräftig zur Freiheit aufrief, dem wir es eigentlich verdanken, daß wir wieder frei, ganz von vorn philosophiren, wie tief sieht er unter sich alles Sein, in welchem er nur eine Hemmung freier Thätigkeit sieht! Aber indem ihm alles äußere und objective Sein verschwunden ist, im Augenblick, da man erwartet, ihn über alles Seiende sich erheben zu sehen, klammert er sich wieder an das eigene Ich an." Das Wesen des absoluten Subjects ist „die ewige Freiheit", das reine Können und Wollen, das Gegenstandlose, „die Indifferenz", wie Schelling es früher nannte. „Wie nun diese ewige Freiheit sich zuerst in eine Gestalt, in ein Sein eingeschlossen, und wie sie durch alles hindurchgehend und in nichts bleibend endlich wieder hindurchbricht in die ewige Freiheit, als die ewig ringende, aber nie besiegte, stets unüberwindliche Kraft, die jede Form, in die sie sich eingeschlossen, immer selbst wieder verzehrt, also aus jeder wieder als Phönix aufsteht und durch Flammentod sich verklärt, dies ist Inhalt der höchsten Wissenschaft." Das wahrhaft Wirkende ist diese Freiheit in ihrer Selbstentwicklung, Selbstoffenbarung: zuerst nicht erkennend, dann erkennend, aber nicht sich, zuletzt sich erkennend. So ist der gesammte Proceß nur die Bewegung zur Selbsterkenntniß, der Impuls der ganzen Bewegung das γνῶθι σεαυτόν. „Erkenne was Du bist, und sei, als was Du Dich erkannt hast, dies ist die höchste Regel der Weisheit. So also ist die ewige Freiheit in der Indifferenz die ruhende Weisheit, in der Bewegung die sich

suchende, nirgends ruhende, im Ende die verwirklichte. Wenn also in der ganzen Bewegung die sich suchende Weisheit ist, so ist die ganze Bewegung Streben nach Weisheit, es ist die objective Philosophie.“ Diese nachzubilden oder ideell zu wiederholen, ist Wesen und Aufgabe der wahren Philosophie als menschlicher Kunst.[1]

Da die ewige Freiheit (das absolute Subject) über alles Seiende hinausgeht, so muß alles Seiende verlassen werden und die letzte Anhänglichkeit schwinden, um zur wahren Erkenntniß durchzudringen. Auch Gott sei auf diesem Standpunkt nur ein Seiendes. An einer Stelle seiner Vorlesung mahnt Schelling ausdrücklich, das absolute Subject und Gott nicht zu verwechseln, dieser Unterschied sei sehr wichtig. „Selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heißt es: wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgiebt, der wird es finden. Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allen verlassen war, dem alles versank, und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen. Was Dante an der Pforte des Infernum geschrieben sein läßt, das ist in einem andern Sinn auch vor den Eingang zur Philosophie zu schreiben: »Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht«. Wer wahrhaft philosophiren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los sein, er muß nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloß und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen. Schwer ist dieser Schritt, schwer, gleichsam noch vom letzten Ufer zu scheiden. Dies sehen wir daraus, daß so wenige von jeher dies im Stand waren.“[2]

3. Platen.

Unter den Zuhörern dieser ersten Vorlesung war der Dichter Platen, und ich gebe die Schilderung derselben mit den Worten seines Tagebuchs. Er war seit dem October 1819 in Erlangen und hatte auf Schelling in der gespanntesten Erwartung geharrt. „Dieser außerordentliche Mann verbreitet ein reiches, unabsehbares Leben über die ganze Universität. Sein erstes Collegium nach einem vierzehnjährigen Stillschweigen hielt er am 4. Januar noch im glückschen Hörsaale, der aber die Menge nicht fassen konnte. Er liest von 5 Uhr des Abends

[1] S. W. Bd. IX. S. 207—246. (S. 214 ff., 218—227.) — [2] Ebendas. S. 217 ff.

an bis 6 oder 7 Uhr. Lange vor 5 Uhr waren alle Bänke voll Sitzender und alle Tische voll Stehender. Das Gedränge an der Thür war so groß, daß sie ausgehoben wurde. Viele, die nicht mehr hereinkonnten, hielten die Gangfenster offen, um von außenher zuzuhören. Fast alle Professoren waren gegenwärtig. Endlich kam er, und die Eintrittsrede, die er hielt, bezog sich auf seine bisherigen Verhältnisse, auf seine in der Stille gepflogenen Forschungen in München, und sein Verlangen wieder öffentlich aufzutreten. Sodann begann er die Einleitung zu seinem Vortrage, den er als »initia universae philosophiae« angekündigt. Den folgenden Tag beschloß er diese Einleitung und sprach von den Forderungen, die er an seine Zuhörer mache. Er machte kein Geheimniß daraus, daß es Seelenstärke und Anstrengung erheische, seinem Ideengange zu folgen und das Ganze als Ganzes zu überschauen. Er bestimmte eine Sonnabendstunde, um ihn zu besuchen und ihm Zweifel und Einwürfe vorzutragen, und fügte hinzu, daß er sich nicht schäme zu bekennen, durch die Einwürfe seiner Schüler mehr gewonnen zu haben, als durch Gelehrte, die ganze Bücher gegen ihn geschrieben hätten. Er erinnerte sich mit Liebe des wissenschaftlichen Zusammenlebens in Jena, und ermahnte uns, kleine Zirkel von Freunden zu stiften, in welchen seine Ideen besprochen würden. Mit Wärme berief er sich auf den hohen Genuß einer intellectuellen Freundschaft, und, gegen geistlose Zerstreuungen gerichtet, wiederholte er die schönen Worte: severa res verum gaudium. Schellings ganzer Vortrag ist trotz der äußerlich anscheinenden Trockenheit hinreißend. Er erfüllt den Geist mit einer unbeschreiblichen Wärme, die bei jedem Worte zunimmt. Eine Fülle von Anschaulichkeit und eine wahrhaft göttliche Klarheit ist über seine Rede verbreitet. Dabei eine Kühnheit des Ausdruckes und eine Bestimmtheit des Willens, die Verehrung erwecken. So sprach er von dem Subjecte der Philosophie und von der Auffindung des ersten Princips, die nur erreicht werden könne durch eine Zurückführung seiner selbst zum vollkommenen Nichtwissen, wobei er des Heilands Worte anführte: Wenn ihr nicht werdet wie diese Kinder u. s. w. »Nicht etwa«, setzte er hinzu, »muß man Weib und Kind verlassen, wie man zu sagen pflegt, um zur Wissenschaft zu gelangen, man muß schlechthin alles Seiende, ja — ich scheue mich nicht es auszusprechen — man muß Gott selbst verlassen«. Als er dies gesagt hatte, erfolgte eine solche Todtenstille, als hätte die ganze Versammlung den Athem an sich gehalten, bis Schelling sein Wort wieder aufnahm und sich darüber verbreitete, um nicht mißverstanden zu werden,

wobei er sich wieder des bildlichen Ausdrucks der Schrift bediente: die alles behalten, werden alles verlieren. Mir selbst fielen plötzlich bei dieser ganzen Darstellung die Worte Hamlets to be or not to be mit ihrer ganzen Centnerlast aufs Herz, und es war mir, als wäre mir zum ersten male das wahre Verständniß derselben durch die Seele gegangen." [1]

Wie Platen sich von Schellings Vorträgen poetisch angeregt und ergriffen fühlte, sagt das Sonett, das er ihm widmete:

Wie sah man uns an Deinem Munde hangen,
Und lauschen jeglichen auf seinem Sitze,
Da Deines Geistes ungeheure Blitze
Wie Schlag auf Schlag in unsre Seele drangen;
Wenn wir zerstückelt nur die Welt empfangen,
Siehst Du sie ganz, wie von der Berge Spitze;
Was wir zerpflückt mit unserm armen Witze,
Das ist als Blume vor Dir aufgegangen.

Graf August Platen-Hallermünde hat sieben seiner fruchtbarsten Lebensjahre in Erlangen zugebracht (1819—1826), die fast gleichzeitig sind mit Schellings eben so langem Aufenthalte; er war nicht blos ein enthusiastischer Bewunderer des Philosophen, sondern kam in dessen persönliche Nähe und verkehrte bei ihm „wie der Sohn vom Hause". In diesem persönlichen Verkehr hat Platen für sich und sein Talent mehr von Schelling empfangen, als in den Vorlesungen, die hier und da blitzartig auf ihn wirkten, aber im Ganzen ihm dunkel blieben. Er war, dreiundzwanzig Jahr alt, nach Erlangen gekommen, mit seinem äußeren Berufe zerfallen, über seinen inneren schwankend und voller Zweifel. Für den Militär- und Hofdienst bestimmt, als Cadet und Page in München erzogen, hatte er als junger Officier den zweiten Feldzug in Frankreich (1815) mitgemacht und kaum mehr als französische Quartiere kennen gelernt; nach seiner Rückkehr verlor er allen Geschmack am Soldatendienst und lebte in Phantasieentwürfen, er verspätete sich, wenn er Rekruten exerciren sollte, und dichtete Satiren, während er die Runde zu machen hatte. Er wußte nicht recht, wozu er eigentlich bestimmt sei: ob zum Poeten oder zum Litterator, ob zum Diplomaten, zum regierenden Staatsmanne oder zum bescheidenen Förster? Er fand überall etwas von sich, aber nie sich selbst. Wenn

[1] Die Tagebücher des Grafen August von Platen. Aus der Handschrift des Dichters herausgegeben von G. v. Laubmann und L. v. Scheffer. II. Bd. S. 440 ff. (Stuttgart 1900.)

er Rousseaus Bekenntnisse las, hatte er sich vor Augen, und bei Macchiavellis Buch vom Fürsten frug er sich: „Kann ich wohl ein großer Staatsmann werden?" Auch Alfieris Leben gab ihm Spiegelbilder. Sein poetischer Trieb und sein Bildungsbedürfniß nährten sich von einer gehäuften und hastigen Lectüre, worüber er beinah alles productive Kraftgefühl verlor. „Lectüre und ewig Lectüre", schreibt er im Sommer 1818 in sein Tagebuch, „es scheint fast, ich lebe nur, um zu lesen, oder ich lebe nicht einmal, sondern ich lese nur". „Ich verzweifle täglich mehr an meinen poetischen Gaben. Ich bin eher auf dem Wege, ein Litterator als Poet zu werden."[1] Mit seinem Talent ging sein Geschmack Jahre lang in der Irre. Derselbe Mann, der den Tiefgang schellingscher Mystik bewunderte, hatte sich vorher für Garves moralische Schriften und Mendelssohns Phädon begeistert. Er, der später die modernen Schicksalstragödien, namentlich Müllners Schuld aristophanisch verspottete, hat eine Zeit gehabt, wo ihn „die Schuld" entzückte und er den ganzen Tag über müllnersche Verse im Munde führte. Und doch war es die Lectüre, die allmähliche Reinigung und Modellirung seines Geschmacks nach großen Mustern, wodurch sein Talent zu der ihm gemäßen Entfaltung kam und er der poetische und nachbildende Sprachkünstler wurde, der in unserer Litteratur einen dauernden, wenn auch seinem brennenden Ehrgeiz keineswegs gleichen Ruhm gewonnen hat. Seine Sprachstudien führten ihn den richtigen Weg, er lernte französisch, englisch, italienisch, spanisch, portugiesisch, lateinisch, griechisch, persisch und kam durch die lebendige Bekanntschaft mit den großen Poeten, mit Shakespeare und Byron, Tasso und Alfieri, Calderon, Camoens, Homer, Horaz, Properz, Goethe u. s. f. in eine solche Nähe der Meister und in ein solches Formverständniß derselben, daß er sich ihnen ebenbürtig und gleich fühlte. Er begann seine öffentliche poetische Laufbahn in Erlangen mit dem Druck der Ghaselen, die Schelling wahre orientalische Perlen nannte und zu den schönsten Dichtungen zählte, die er gelesen. Während der erlanger Jahre sind die meisten der poetischen Werke Platens empfangen, viele vollendet; und den Anregungen Schellings hatte er es zu danken, daß er von dem ästhetischen Kritisiren hingewiesen wurde auf das künstlerische Schaffen, auf die dramatische Kunst, auf das Studium der griechischen Dramatiker. Sein erstes Drama „Der gläserne Pantoffel" war Schelling zu-

[1] Ebendas. S. 104, 108.

geeignet mit einer Widmung in vortrefflichen Stanzen. Während eines vierwöchentlichen Kasernenarrestes schrieb er den größten Theil eines Schauspiels „Treue um Treue". Als er mit diesem Stück zum ersten male (den 18. Juni 1825 in Erlangen) die Bühne betrat, war Schelling zugegen und feierte nach der Aufführung in seinem eigenen Hause den Dichter durch Gastmahl und Trinkspruch.[1]

4. Puchta.

Unter Platens näheren Freunden war einer, der von Schellings Ideen einen tiefeindringenden, mächtigen Antrieb empfing, auf seinem Gebiet ein wissenschaftlicher Geistesgenosse und Schüler des Philosophen wurde und in demselben Jahre als dieser nach Erlangen kam, wo er seine akademisch juristische Laufbahn begann: G. Fr. Puchta. Er hatte das nürnberger Gymnasium durchgemacht, als Hegel das Rectorat führte, und war durch dessen philosophischen Unterricht für die philosophischen Studien weniger gewonnen als vorbereitet. Sein innerer Entwicklungsgang brachte ihn aus religiösen und wissenschaftlichen Motiven in Schellings Geistesnähe, und der äußere Gang seiner akademischen Lehrthätigkeit führte ihn zu drei verschiedenen malen auch örtlich mit Schelling zusammen: in Erlangen, München und Berlin. Ausgenommen die neun Jahre (1833—1842), die Puchta in Marburg und Leipzig gelehrt hat, war derselbe in dem Zeitraum von 1820 bis 1845 (in den ersten Tagen 1846 starb er) mit Schelling vereinigt und in München sein Amtsgenosse und eifriger Zuhörer. Als er in Erlangen außerordentlicher Professor wurde (1823), hörte Schelling hier bereits auf, Vorträge zu halten, vorher aber hielt ihn eine wissenschaftliche Reise von Erlangen entfernt; er hat Schellings mündlichen, auf dem Katheder gegebenen Belehrungen sich erst in München nachhaltiger widmen können, aber er stand schon in Erlangen mit Schelling in persönlichem Verkehr und kannte dessen Werke.

Das Verhältniß Puchtas zur schellingschen Lehre ist bedeutsam und bezeichnet in dem Gange der letzteren den Punkt, wo sie in die Rechtswissenschaft eingreift. Wie Kant die Philosophie kritisch gemacht

---

[1] Ebendas. S. 760. Vgl. Schubert, Selbstbiographie. Bd. III. Abth. 2. S. 526—537. Engelhardts Aufsatz: „Graf Platen in Erlangen". (Morgenblatt. 1836. Nr. 210—215.) Fr. Thierschs Leben. Bd. I. S. 254.

und darin den übrigen Wissenschaften die Fackel vorangetragen hat, so hat sie Schelling im Sinn der Entwicklungsgeschichte historisch gemacht im weitesten Umfange. Nichts anderes bedeutet jener „Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wissenschaft", den er als seine Aufgabe und epochemachende That in Anspruch nahm. Diese That traf den Mittelpunkt des Zeitalters, das sie allseitig anregte, aber, unvollkommen wie sie war und geblieben ist und bei weitem weniger ausgereift als die kantische, keineswegs so allseitig beherrschte, als es diese in Rücksicht auf ihr Zeitalter vermocht hat. Schelling versuchte und verkündete den Durchbruch zuerst auf dem Gebiet der Natur, dann auf dem der Geschichte. Die erste Hälfte seiner That wollte Naturphilosophie, die zweite Geschichtsphilosophie sein. Schon im Wendepunkte beider Abschnitte, in seinen Vorlesungen „Ueber die Methode des akademischen Studiums" hatte er dargethan, daß Theologie und Rechtslehre von der geschichtlichen Einsicht religiöser und staatlicher Weltentwicklung durchdrungen, umgebildet, flüssig gemacht werden müssen; daß Religion und Recht nicht willkürliche Machwerke, nicht abstracte, sondern lebendige, entwicklungsfähige, in stetem Fluß der Entwicklung begriffene, in der Gesammtheit geschichtlichen Menschenlebens enthaltene und fortbewegte Gestaltungen seien. Wenn Schelling das positive, umzugestaltende Material der Wissenschaft in seiner Gewalt gehabt hätte, so mußte er der Begründer der geschichtlichen und geschichtsphilosophischen Rechtslehre werden im Gegensatz zu dem abstracten Naturrecht. Was er selbst nicht vermocht hat, geschah durch einen ihm verwandten, von ihm unabhängigen, auf sich selbst gestellten Geist, der berufen war, der Führer einer neuen Aera der Rechtslehre zu werden: Fr. K. von Savigny, der in demselben Jahr (1803), als Schelling jene Vorlesungen erscheinen ließ, seine Lehre vom „Rechte des Besitzes" herausgab. Willkür, Reflexion, Gesetzgebung machen das Recht so wenig als die Religion, als die Sprache; das Recht folgt mit innerer Nothwendigkeit aus der naturgemäßen oder „naturwüchsigen" Volksentwicklung, aus den Bedürfnissen und Instincten des nationalen Bewußtseins, aus volksmäßigem Rechtsgefühl und Gewohnheit; in dieser Entwicklung des Rechts ist die Rechtslehre ein Glied, eine ebenfalls nothwendige Stufe und Form, durch welche die Rechtsbildung hindurchzugehen hat; in die Entwicklung der Rechtslehre gehört die Rechtsgeschichte, vor allem die römische. Die Geschichte des römischen Rechts will selbst begriffen sein aus der römischen Geschichte, und innerhalb

der Rechtswissenschaft muß die neue geschichtliche Denkweise, die das romanistische Gebiet zu erleuchten beginnt, sich auf das germanistische fortpflanzen. Auf dem Gebiet der römischen Geschichte macht den Durchbruch Niebuhr, auf dem des römischen Rechts Savigny, auf dem des deutschen K. Fr. Eichhorn, alle drei unter den ersten Lehrern der Universität Berlin. Es ist nicht die Aufgabe der Rechtsgelehrten und nicht der Beruf des Zeitalters, das Recht zu machen und Gesetze zu fabriciren, sondern die vorhandenen geschichtlich entwickelten Rechtszustände zu verstehen, juristisch zu bestimmen, zu befestigen und in ihrem eigenen Geiste fortzubilden. Sie sind die Kenner und Leiter, nicht die willkürlichen Factoren der Rechtsentwicklung. In diesem Sinne schreibt Savigny gegen Thibaut seine berühmte Schrift „Von dem Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung“ (1814). Ihm folgt in der Wissenschaft und später (nach seinem eigenen Wunsch) auf dem Lehrstuhle in Berlin G. Fr. Puchta, der in seiner gesammten Anschauungsweise sich von Niebuhr, Savigny, Schelling abhängig weiß und unter den Rechtslehrern der historischen Schule nächst dem Führer der größte ist. Es ist sehr interessant und lehrreich, die philosophischen Gegensätze der Zeit in den juristischen wiederzufinden. Wir kennen den Gegensatz schellingscher und kantischer Denkweise: er zeigt sich auf dem juristischen Gebiet in dem Gegensatz zwischen Savigny und Thibaut; der uns bekannte Gegensatz zwischen Schelling und Hegel erscheint auf juristischem Gebiet zwischen Puchta und Gans. Und wenn Schelling zuletzt die Offenbarungs- oder positive Philosophie von der rationalen oder negativen unterschieden hat, so spannt sich dieser Unterschied auf dem juristischen Gebiet zu dem Gegensatz der „Rechtsphilosophie nach geschichtlicher Ansicht“ und allem Rationalismus. Diesen Gegensatz erhebt ein Mann, der sich für einen Schüler Schellings gab, in München unter seine ersten und jüngsten Amtsgenossen gehörte und später auf Savignys Rath nach Berlin berufen wurde (1840), kurz bevor Schelling kam: Fr. Jul. Stahl. Aber nach Schelling sollte das Verhältniß der positiven und rationalen Philosophie nicht Gegensatz sein, sondern Ergänzung; daher wollte er in der Lehre Stahls keineswegs die seinige erkennen.[1]

[1] Ueber Puchta vgl. G. Fr. Puchtas kleine civilistische Schriften, ges. und herausg. von A. A. Fr. Rudorff. (Leipzig 1851.) S. XIII—LI. Ueber Schellings Urtheil, Stahls Rechtsphilosophie betreffend, vgl. Aus Schellings Leben. III.

5. Dorfmüller. Die erlanger Burschenschaft. Schluß der erlanger Zeit.

In einem weit engeren Sinn, als Platen und Puchta Schellings Schüler heißen dürfen, wurde es Dorfmüller, der, auf dem Gymnasium in Bayreuth von Gabler unterrichtet und für die hegelsche Lehre empfänglich gemacht, in einer Zeit nach Erlangen kam (1823), wo Schelling seine Vorträge bereits eingestellt hatte, hier das Studium der hegelschen Schriften fortsetzte und namentlich die Rechtsphilosophie mit vierzig bis fünfzig Mitgliedern der erlanger Burschenschaft las, dann aber, nachdem er Platen kennen gelernt und durch diesen bei Schelling eingeführt worden (1824), sich ganz dem letzteren zuwendete und im persönlichen Verkehr sein specieller und abhängiger Schüler wurde. Von jetzt an galt ihm die hegelsche Philosophie, für „scholastisches Blendwerk", Schelling hatte ihn ganz in sich aufgenommen, wie der Pater Seraphicus im Faust die seligen Knaben. Er wurde später Gymnasiallehrer in Augsburg und durfte den Meister täglich sehen und sprechen, als dieser im Jahr 1836 drei Monate stiller Zurückgezogenheit hier zubrachte. Uebrigens urtheilt Dorfmüller von den erlanger Vorträgen, deren Wirkung wenigstens er noch selbst beobachten konnte, daß sie mehr bewundert als verstanden wurden und anfangs zwar die Gemüther ergriffen und aufregten, aber nicht tief und nachhaltig genug fortwirkten.[1]

Seitdem Schelling das würzburger Katheder verlassen und in München außer Verkehr mit der akademischen Jugend gelebt hatte, war in dieser eine große Umwandlung vor sich gegangen, die schon ihre erste Phase durchgemacht hatte und von den öffentlichen Gewalten verfolgt war, als Schelling das erlanger Katheder betrat. In Folge der Freiheitskriege war den 12. Juni 1815 zu Jena der Grund einer neuen patriotischen Studentenverbindung gelegt worden, der allgemeinen deutschen Burschenschaft, die sich schnell über eine Reihe von Universitäten verbreitete und am Jahrestage der leipziger Schlacht, dem 18. October 1817, das Jubiläum der deutschen Reformation auf der Wartburg festlich unter mancherlei politischen Demonstrationen beging. Sie war dadurch in den Verdacht einer staatsgefährlichen Verbindung gekommen, und als den 17. März 1819 eines ihrer Mitglieder, der jenaische Student K. L. Sand, den Schriftsteller Kotzebue ermordet hatte,

---

Br. an Chr. H. Weise d. 3. Nov. 1834, an Bunsen d. 12. Aug. 1840, an Dorfmüller d. 13. December 1840. S. 99, 157 ff., 161.

[1] G. H. Schubert, Selbstbiographie. Bd. III. Abth. 2. S. 517—521.

schien der Verdacht begründet; die Burschenschaft wurde als eine Art deutscher Carbonarismus, als eine gefährliche Verschwörung und als mitschuldig an jener wilden That einer rasenden Verblendung angesehen; sie wurde unterdrückt, und die Verfolgungen brachen aus, welche die karlsbader Beschlüsse organisirten. Indessen dauerte die Burschenschaft fort und nahm durch die Unterdrückung zum Theil den Charakter eines Geheimbundes an, der an die Stelle vager patriotischer Empfindungen bestimmtere politische Ziele setzte und eine Vorschule für die Bewegungen wurde, die im März 1848 ihre öffentliche Laufbahn begannen. Auch in Erlangen hatte die allgemeine Burschenschaft sehr lebhafte Theilnahme gefunden, und wie sie überhaupt die höheren Interessen unter den Studenten in Schwung brachte, so wurde in diesem Kreise auch der Sinn für Philosophie genährt, man las Hegels Schriften und hörte begierig Schellings Vorlesungen. Ein Mitglied dieser Burschenschaft war Julius Stahl, der später jene Rechtslehre ausbildete, die Schelling nicht als die seinige anerkannte, aber die preußische Reaction der fünfziger Jahre für den Felsen hielt, auf dem allein die conservativen Interessen unerschütterlich ruhten.[1]

Daß Schellings Vorträge nicht in weitere Kreise und nachhaltiger wirkten, lag außer anderen Gründen auch in ihrer aphoristischen Natur und in dem Mangel der Continuität und des Fortgangs. Da ihn keine Amtspflicht band, so zog er die Muße dem Katheder vor. Um auf dem letzteren wieder heimisch zu werden, bedurfte er nicht blos der guten Gelegenheit, sondern des wirklichen Lehramts. Und als sich ein solches unter ganz neuen und glänzenden Verhältnissen in München für ihn eröffnete, folgte er dem Rufe des Königs, in seiner Gesundheit gestärkt und bewegt von dem freudigen Vorgefühl einer ernsthaften Wiedererneuerung seines akademischen Lehrberufs. „Ich fühle schon", schreibt er noch von Erlangen aus an seinen Bruder, „den Professorgeist wieder mit Macht über mich kommen, der sich hier gar nicht recht einstellen wollte; den Unterschied macht unstreitig das A m t und der B e r u f. Ich konnte zwar hier dociren, aber es war keine Pflicht; unwillkürlich kam ich mir dabei vor, wie einer, der sich produciren will und etwa ein Concert gibt."[2]

[1] Ueber die Burschenschaft in Erlangen vgl. Karl Hase, Ideale und Irrthümer. Uber das Wartburgsfest vgl. J. Fr. Fries, dargest. von Henke. S. 173 bis 183. — [2] Aus Schellings Leben. III. S. 28. Brief vom 12. Juni 1827. Vgl. S. 24—26.

Vierzehntes Capitel.

Zweiter Aufenthalt und Wirkungskreis in München.
(1827—1841.)

I. Neue Verhältnisse.

1. König Ludwig.

Max Joseph hatte sein fünfundzwanzigjähriges Jubiläum als bayrischer Herrscher den 16. Februar 1824 gefeiert und nicht lange überlebt. Er starb plötzlich, den 13. October 1825. Mit König Ludwig kam eine neue, von vielen hoffnungsvoll erwartete, in ihren Anfängen mit Recht gepriesene Zeit. Es war nicht blos kronprinzliche Politik, sondern eigene Sinnesart, die ihn von der väterlichen Bahn ablenkte. Seine Kindheit war in die Zeit der französischen Revolution, sein Jünglingsalter in die der napoleonischen Weltherrschaft und der aufblühenden deutschen Romantik gefallen; er war der deutsch gesinnte Kronprinz eines durch fremde Eroberung geschaffenen, durch französische Staatskunst regierten, in einem großen und mächtigen Theil französischen Gesinnungen blind ergebenen Königreichs. Seine Projecte waren, wie seine Gesinnungen, in ihrer Fassung eigenartig und selbständig, in ihrer Richtung vaterländisch und romantisch, in letzterer Hinsicht, wie es der poetische, in ihm selbst gewaltige Zug der Zeit mit sich brachte, deutsch mittelalterlich und katholisch, aber nicht eng doctrinär, nicht dogmatisch gefesselt, sondern phantasievoll und erweitert durch einen echten, hochbegabten, nicht blos für einen Fürstensohn seltenen Sinn für die bildende Kunst. Die deutsche Gesinnung trug ihn weiter als der katholische Glaube, die Liebe zum Vaterlande und zur Kunst weiter als die Ergebenheit für die römische Kirche. Er war ein Schüler des frommen und duldsam gesinnten Sailer, ein Bewunderer des Johannes von Müller, dieses Erneuerers echter Geschichtsschreibung, ein begeisterter Freund der Griechen. Die Romantik konnte in König Ludwig ihren modernen und liberalen Ursprung nicht verleugnen, aber zugleich lebte in seiner Gemüthsart ein starker Rest von dem fürstlichen Absolutismus des achtzehnten Jahrhunderts, der mit den Jahren und den Zeitverhältnissen immer schärfer hervortrat, ihn der Reaction zutrieb und seine deutsche und kirchliche Gesinnung verengte.

Als er den Thron bestieg, war die europäische Reaction in vollem Gange. Auf die Erhebungen in Spanien, Italien, Griechenland (1820 und 1821) waren die Fürstencongresse von Troppau, Laibach, Verona (1821 und 1822) gefolgt, welche die gewaltsame Herstellung der alten Zustände beschlossen. König Ludwig erschien als ein Gegner der Reaction, als ein Freund verfassungsmäßiger Staatsordnungen, als ein Beschützer der Künste und Wissenschaften, die er liebte und über manche andere Staatsinteressen hinaus förderte, in seinen politischen Völkersympathien als der Führer der Philhellenen. Die ersten fünf Jahre seiner Regierung waren die lichtvollsten und glücklichsten. Er war damals der populärste Fürst Deutschlands. In demselben Jahre, wo er König wurde, feierte Karl August das fünfzigjährige Doppeljubiläum seiner Regierung und seiner Freundschaft mit Goethe. Ludwig hielt es nicht für unköniglich, nach Weimar zu gehen, um Goethen persönlich zu huldigen. Damals schrieb der Dichter an Schelling: „Die Art, wie er sich uns zu nähern geneigt war, macht eine Epoche in meinem Leben, glänzend wie die, welche ihm in der Weltgeschichte bereitet ist. Ich schätze Sie glücklich, zu seinen hohen Zwecken mitwirken zu können.“[1]

2. Die Universität München. Schellings Berufung.

Ein mediceischer Fürst, wenn nicht immer an Freigebigkeit, doch an Einsicht und Ehrgeiz, wollte er seine Hauptstadt in eine glänzende Stätte der Kunst und Wissenschaft verwandeln. Wie sehr es ihm mit den Kunstschätzen gelungen ist, wird die Nachwelt nie aufhören zu rühmen und zu bewundern. In diesem Punkt hat kein deutscher Fürst aus eigenster Einsicht und Wahl Aehnliches geleistet. Unter seine Pläne gehörte auch die Gründung einer Universität in München, die dem Ursprunge nach altbayrisch, im Uebrigen zeitgemäß nach dem Vorbilde Göttingens organisirt sein sollte. Die Ausführung dieses Plans war eine der ersten Thaten seiner Regierung. Die altbayrische, im Jahre 1472 gestiftete, den Jesuiten verfallene, mit der Zeit völlig gesunkene Universität Ingolstadt war unter seinem Vater im Jahre 1800 nach Landshut verlegt worden und hieß seit 1802 Ludwig-Maximilians-Universität; jetzt wurde sie nach München verlegt und hier im Herbst 1826 eröffnet. Unter den Berufenen waren aus München Baader und Thiersch, aus Jena der wegen seiner „Isis“ vertriebene Oken, aus Erlangen Schubert, der im Sommer 1827 seine

[1] Aus Schellings Leben. III. S. 38.

Vorlesungen mit großem Erfolge begann, Puchta kam ein Jahr später, aus Würzburg der Anatom Döllinger, aus Heidelberg der Jurist Maurer; unter den außerordentlichen Professoren der theologischen Facultät befand sich Döllinger, unter den Privatdocenten der juristischen J. Stahl, der hier seine akademische Laufbahn begann. Eine Sensationsberufung wagte der König aus eigenem Gefallen, weil der Mann seinem Sinn entsprach: Joseph Görres, der dreißig Jahre früher (1797) als deutscher Jakobiner extremer Art, als neufränkischer leidenschaftlicher Republikaner „das rothe Blatt" in Coblenz redigirt, dann sich gegen Napoleon erklärt, im Anfange des Jahrhunderts durch die Naturphilosophie den Uebergang in die Romantik gemacht, nach der Entscheidung der Freiheitskriege, in den Jahren 1814—1816, den rheinischen Merkur herausgegeben und hier im Sinne Steins die deutsche Reichsidee und deren Verwirklichung in der Form des Kaiserthums mit einer Energie und einem moralischen Erfolge gefordert hatte, daß sein Blatt die fünfte Großmacht gegen Frankreich genannt wurde. Diese größte seiner publicistischen Thaten brachte ihm von seiten Preußens Verfolgung, von seiten des bayrischen Kronprinzen Beifall. Er hatte dann für die landständische Verfassung der Rheinlande agitirt, gegen die karlsbader Beschlüsse und die Fürstencongresse eine Reihe von Schriften verfaßt (1819—1822): „Deutschland und die Revolution", „Europa und die Revolution", „die heilige Allianz und die Völker auf dem Congreß zu Verona". Nachdem gleich die erste dieser Schriften confiscirt worden, suchte er seine Zuflucht in Feindesland. Sein Ideal war das deutsche Reich und die katholische Kirche. Er gab in Straßburg eine Zeitschrift „Der Katholik" heraus, als ihn König Ludwig, der mit diesen Idealen sympathisirte, im Jahre 1827 als Professor der Geschichte nach München berief. Eine Lehrkraft war Görres nicht, er besaß die Beredsamkeit eines Agitators, das Talent und die durch aufgeregte Zeiten gehobene Macht eines gewaltigen Publicisten, aber nicht den geordneten, durch lehrende Mittheilung wirksamen Geist des Katheders. Schon in Heidelberg hatte er gezeigt, daß die akademische Lehraufgabe nicht seine Sache sei. In München las er ein ganzes Semester von der Schöpfungsgeschichte bis zur Sündfluth.

An dieser neuen, durch den König begründeten Universität durfte Einer nicht fehlen, den schon der Kronprinz hochgehalten: Schelling, der in München bereits amtlich angesiedelt war, nur urlaubsweise in Erlangen sich aufhielt, gelockt von der Universitätsstadt und der Mög=

lichkeit, wieder einmal akademisch lehren zu können, ein Mann, der durch seine Celebrität jeder Universität zum Ruhme gereichen mußte. Die Berufung geschah unter Bedingungen ausgezeichneter Art, der König ernannte ihn den 11. Mai 1827 zum Generalconservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staats, die Akademie wählte ihn zu ihrem Vorstand. Seine Gegner waren wirkungslos; Weiller, zuletzt Generalsecretär der Akademie, wurde auf seinen Wunsch in Ruhestand versetzt,[1] Salat gegen seinen Wunsch in Landshut gelassen, von wo er trübselig nach München blickte, eifersüchtig auf Schelling und wehmüthig grollend über sein ungerechtes, von Schelling, wie er meinte, hauptsächlich verschuldetes Schicksal. Aber er machte sich daraus eine Würde und nannte sich seitdem würdevoll: „Der Quiescirte von Landshut". Noch achtzehn Jahre später empfand er es unwillig, daß jemand Schelling einen „ehrwürdigen Greis" genannt hatte. „Ist denn der Glückliche", so schrieb er wörtlich, „darum ein Würdiger, geschweige ein Verehrungswürdiger und so ein Ehrwürdiger, darf er gleich in die Kategorie der Unwürdigen nicht gesetzt werden?" Dieser Satz ist Salat, wie er leibt und lebt.[2]

II. Schellings Wirkungskreis.

1. Die Schulordnung.

Aus dem erlanger Stillleben trat Schelling in Folge seiner Berufung nach München in einen ausgebreiteten, mannichfaltigen und bedeutenden Wirkungskreis: er war Generalconservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staats, Vorstand der Akademie, Professor an der Universität und in den ersten Jahren Mitglied der Commission, welche unter dem Vorsitz des Cultusministers v. Schenk die neue Schulordnung zu berathen hatte. Gemeinschaftlich mit Thiersch kämpfte er hauptsächlich für zwei Punkte: daß auf den vorbereitenden Anstalten der (lateinischen Schulen und) Gymnasien der Geist classischer Erziehung methodisch genährt und weder durch die altkatholische Lehrart verunstaltet, noch den realistischen Zeitforderungen preisgegeben werde; dann daß auf den Universitäten der Geist akademischer Freiheit wirklich zur

---

[1] Fr. Thierschs Leben. I. S. 318. Brief an Jacobs v. 2. Jan. 1826. Der König war Weiller als einem Feinde des Katholicismus, wofür er ihn ansah, abgeneigt. — [2] Schelling in München: eine litt. und akad. Merkwürdigkeit. Mit Verwandtem. Von J. Salat. II. Heft. 1845. S. 127.

Geltung komme, vor allem in den Hörsälen, daß der Studienzwang in Rücksicht namentlich der allgemeinen Fächer aufhören und die Bollwerke desselben fallen möchten, das sogenannte philosophische Biennium, die Prüfungen, Frequentationszeugnisse u. s. f. Das erste Ergebniß war siegreich, der neue Schulplan wurde im Jahre 1829 vom Könige genehmigt, fand aber in Bayern so viele Widersacher von der altkatholischen und realistischen Seite (Wortführer der letzteren war Oken), daß eine Revision beschlossen und namentlich den katholischen Forderungen Einräumungen gemacht wurden. Sehr lebendig schildert Thiersch in einem seiner Briefe die Sitzungen im Kabinete des Königs, deren Gegenstand der akademische Studienzwang und deren Resultat die Abschaffung desselben war, selbst der letzte noch stehen gebliebene Rest, der Zwang der Studienzeugnisse, fiel auf Schellings energische Vorstellung, wider den Rath des Ministers, mit der völligen Billigung des Königs. „Es war", sagt Thiersch philhellenisirend, „die Navarinoschlacht der bayrischen Universitäten".[1]

2. Die Akademie.

Auch für die Akademie war durch König Ludwig eine neue Zeit gekommen, sie sah sich mit einem male aus der bisherigen unnatürlichen Lage einer künstlich erzwungenen Einrichtung von provinziell bayrischem Charakter unter Bedingungen gesetzt, die sie in einen lebendigen Zusammenhang mit den Bildungsanstalten des Landes und in eine Verfassung brachten, welche der Aufgabe einer rein wissenschaftlichen und fruchtbaren Wirksamkeit von nationaler Bedeutung entsprach. Aus einer gegebenen Vereinigung von Gelehrten kann sich das Bedürfniß eines wissenschaftlichen Zusammenwirkens im höchsten Sinn entwickeln und daraus auf natürlichste Weise eine Akademie hervorgehen, während auf dem entgegengesetzten Wege, wo in der Absicht, eine Akademie zu machen, gelehrte Leute zusammengesucht werden, nur ein künstliches und local beschränktes Gewächs zu Stande kommt. Nun war in der bayrischen Hauptstadt eine solche natürliche Vereinigung von Gelehrten nur herzustellen durch eine Universität, welche der Akademie die lebendige Voraussetzung, den beständigen Zufluß, die vorhandene Sammlung wissenschaftlicher Kräfte gab, Vermittlungen, wodurch sie in die Reihe der wissenschaftlichen Bildungsanstalten des Landes als deren höchste

[1] Fr. Thierschs Leben. I. S. 299 ff. S. 342—346. Brief an Lange. Spätherbst 1827.

Stufe organisch sich einfügte. Wiederholt hat Schelling in seinen akademischen Reden die Gründung der münchener Universität als König Ludwigs „entscheidendste und folgenreichste That" gerühmt. Es hing damit eine zweite wohlthätige Aenderung zusammen. Wenn bis dahin die Akademie wesentlich eine Verwaltungsbehörde der wissenschaftlichen Sammlungen gewesen war, so wurde es jetzt schon wegen der Universität nothwendig, diesen Verwaltungszweig von der Akademie zu trennen und dadurch die letztere selbst unabhängig von einem Apparat zu machen, der sie drücken und ihren rein wissenschaftlichen Bestrebungen hinderlich sein mußte. Jetzt erst wurde sie frei für ihre eigentlichen Zwecke. Auch konnte sie jetzt erst, da es sich nicht mehr um Verwaltungsstellen innerhalb der Akademie handelte, in das naturgemäße Recht eintreten, sich durch freie Wahl zu ergänzen. Wiederholt hat Schelling dieses Recht der Akademie gegen jeden beschränkenden Eingriff vertheidigt.

Zweimal im Jahr hielt die Akademie öffentliche Sitzungen, welche Schelling als Vorstand durch eine Rede zu eröffnen hatte. Die beiden Feste waren der Jahrestag der Stiftung (28. März) und der Geburtstag des Königs (25. August). In seinen Werken sind einundzwanzig solcher Reden gesammelt, von denen sechs separat gedruckt waren, die übrigen sich theils in dem handschriftlichen Nachlaß, theils in den Jahresberichten der Akademie und den münchener gelehrten Anzeigen fanden.[1] Seine Antrittsrede, worin er den neuen Zustand der Akademie und den König feiert, der ihn begründet, hielt er den 25. August 1827. So oft auch die Gelegenheit wiederkehrt, er wird nicht müde, den König zu preisen und die seltenen Eigenschaften dieses Fürsten mit innerer Zustimmung hervorzuheben: die ungewöhnliche und eben dadurch populäre Persönlichkeit, seine wissenschaftlichen nach allen Richtungen offenen Interessen, jetzt gefesselt von Champollions Entdeckung im Gebiet der Hieroglyphen, jetzt von den Untersuchungen über Erdmagnetismus, die vaterländische Gesinnung dieses „deutschesten Fürsten", der den Deutschen einen Ruhmestempel gründet, die Sorge für das materielle Volkswohl, die sich in dem großen Kanalbau bewährt, der die beiden mächtigsten Ströme Deutschlands verbinden soll, das Interesse für bayrische Landesgeschichte, das durch die Gründung der historischen Kreisvereine den Sinn für Localforschung so wirksam zu erregen gewußt, und vor allem die ideale Gemüthsart, welche hohe

[1] S. W. Bd. IX. S. 377—507. Bd. X. S. 295—300.

religiöse Monumente erschafft und jenen andern blos auf das physische Wohl sich beziehenden Schöpfungen der Zeit Werke der Kunst als mächtiges Gegengewicht an die Seite stellt. „Ruhmwürdig ist, wer immer die Wirksamkeit des Göttlichen in der menschlichen Natur zu erhalten sucht; am ruhmwürdigsten, der es mit den größten Mitteln, mit tiefer Einsicht und aus eigenster, innerster Bewegung thut.“[1]

Diese Festreden waren, wie es die Gelegenheit mit sich führte, zum Theil auch Gedächtnißreden zu Ehren verstorbener Mitglieder der Akademie; darunter fanden sich bayrische Specialgrößen, die der Akademie als Ehrenmitglieder angehört hatten, wie Montgelas, Zentner, Fürst Wrede; dann einheimische Akademiker, wie Lorenz Westenrieder, der Geschichtsschreiber der Akademie[2], der Philosoph Socher, der Geologe von Moll, der Anatom Döllinger u. a.; unter den auswärtigen Mitgliedern waren zwei große Namen zu feiern: Schleiermacher und de Sacy. Als Platen in Syrakus gestorben war, gedachte Schelling seiner am Jahrestage der Akademie 1836 in ehrenvoller Weise und von sich aus schmerzlich bewegt.

Von diesen akademischen Reden ist die interessanteste und für ihn selbst bedeutsamste die Festrede vom 28. März 1832, worin Schelling der Akademie die eben gemachte große Entdeckung Faradays verkündete und zeigte, wie die Magnetelektricität ergänzend und vollendend eingreife in die Reihenfolge der Aufgaben, die der Galvanismus hervorgerufen, und die zusammen dessen Entwicklungsgeschichte ausmachen: wie Galvanis Entdeckung durch Volta festgestellt, dann die chemischen Wirkungen der Säule durch Davy (Elektrochemismus), die magnetischen durch Oersted (Elektromagnetismus) entdeckt wurden, und nur übrig blieb, auch die elektrischen Wirkungen des Magnetismus experimentell darzuthun, was Faraday eben jetzt geleistet. Diese Entdeckung sei bei weitem das Erfreulichste, was seit langer Zeit im Gebiete der Wissenschaften sich begeben. Jener Zusammenhang des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Processes, den er in den Anfängen seiner Naturphilosophie schon vor Volta behauptet, sei jetzt experimentell bewiesen. Hier sieht Schelling den Convergenzpunkt der Naturphilosophie und Experimentalphysik, das Einverständniß seiner ersten Grundgedanken mit den Ergebnissen der exacten Forschung. In der Rede des sieben=

[1] Ebendas. (25. August 1836.) S. 474—476. — [2] 27. März 1829. Zwei Jahre vorher hatte die Akademie das fünfzigjährige akademische Jubiläum dieses Mannes in allgemeiner Sitzung gefeiert.

undfünfzigjährigen Mannes weht ein Hauch seiner ersten prophetischen Zeit. „Das große Phänomen, an dessen vollständiger Entwicklung die letzten vierzig Jahre gearbeitet, wird, aufs neue siegreich, aus jeder Verdunkelung hervortreten und als die alles erleuchtende Sonne über dem ganzen Gebiet der Naturlehre aufgehen.“ [1]

Wenige Tage vor dieser Rede war Goethe gestorben. Drei Jahre vorher, am Vorabend des Ludwigstages 1829, hatte der Redner des Dichters zugleich mit dem Könige gedacht: „Goethe, seit fünfzig Jahren Anführer der deutschen Litteratur, auch rein wissenschaftlichen Männern ein verehrtes Vorbild: dem Naturforscher wegen des freien, gleichsam den Weg der Natur selbst verfolgenden Blickes; dem Philosophen wegen des Ernstes und der unablässigen Bemühung, womit er auch als Dichter nur jene Wahrheit gesucht und hervorgehoben, die überall allein fähig ist, Geist und Gemüth dauernd zu bewegen; dem Alterthumsforscher als lebendiges, gegenwärtiges Beispiel, an welchem er das Geheimniß der unerforschten Kunst jener großen Schriftsteller und somit den ganzen Sinn des Alterthums zu ergründen vermochte: Goethe vollendet in diesen Tagen sein achtzigstes Lebensjahr. Möge ihm, dem wie Nestor, dem Trefflichsten der Sterblichen, schon zwei der redenden Menschengeschlechter vorübergegangen sind, und das dritte noch ehrerbietig horcht, auch der Glückwunsch unserer Akademie nicht unwillkommen und ein Beweis sein der in allen Theilen Deutschlands gleichgestimmten Empfindungen der Liebe und Anhänglichkeit für den ehrwürdigen Patriarchen deutscher Kunst und Wissenschaft!“ Am Schluß jener Rede über Faraday lenkt sich der Blick des Redners auf die Zustände Deutschlands und findet hier in den anarchischen Bestrebungen „einer alles ansteckenden und verfälschenden Phantasterei, die nichts Festes übrig läßt“, das Uebel der Zeit, welches ein Gefühl allgemeiner Unsicherheit verbreitet. „In einer solchen Zeit erleidet nicht die deutsche Litteratur blos, Deutschland selbst den schmerzlichsten Verlust, den es erleiden konnte. Der Mann entzieht sich ihm, der in allen inneren und äußeren Verwirrungen wie eine mächtige Säule hervorragte, an der viele sich aufrichteten, wie ein Pharus, der alle Wege des Geistes beleuchtete, der, aller Anarchie und Gesetzlosigkeit durch seine Natur Feind, die Herrschaft, welche er über die Geister ausübte, stets nur der Wahrheit und dem in sich selbst gefundenen Maß verdanken wollte;

[1] S. W. Bd. IX. S. 439—452.

in dessen Geist und, wie ich hinzusetzen darf, in dessen Herzen Deutschland für alles, wovon es in Kunst oder Wissenschaft, in der Poesie oder im Leben, bewegt wurde, das Urtheil väterlicher Weisheit, eine letzte versöhnende Entscheidung zu finden sicher war. Deutschland war nicht verwaist, nicht verarmt, es war in aller Schwäche und inneren Zerrüttung groß, reich und mächtig von Geist, so lange Goethe lebte."[1]

3. Die Universität.

Das Gebiet seiner Hauptwirksamkeit war das akademische Lehramt. Er lehrte in drei Abtheilungen sein System: den ersten Theil bildete Einleitung und Begründung, die Einleitung bestand in einer Auseinandersetzung des „philosophischen Empirismus", die Begründung seiner neuen Lehre, die sich als positive Philosophie bestimmte, geschah durch die Geschichte der neuern Philosophie seit Descartes; die beiden Haupttheile waren die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung.

Bald nach seinem Auftreten schreibt Thiersch in dem schon erwähnten Briefe aus dem Spätherbst 1827: „Schelling hat ein sehr zahlreiches und treues Auditorium um sich versammelt und weiß es trotz der Schärfe und Tiefe seiner Speculation festzuhalten durch Geist und wenigstens in den meisten Vorträgen sichtbare Popularität. Auch eine beträchtliche Anzahl halber und ganzer Graubärte hören ihn, unter ihnen Niethammer, ich selbst, dann Abgeordnete, Geistliche u. s. f. Gegen Hegel ist er scharf und mit großer Entschiedenheit aufgetreten, daß er seine, Schellings, Philosophie durch falsche Wendung verdorben habe, die Natur in ein Herbarium getrockneter Kräuter verwandelt u. s. f. Gute Köpfe habe er (Hegel) noch keine zu Grunde gerichtet, weil sich noch keine zu ihm gewandt, aber dagegen viele mittelmäßige mit einem unleidlichen Dünkel und Hochmuth erfüllt. Mich ziehen seine Vorträge besonders durch ihr Verhältniß zu den alten Systemen der Eleaten, Pythagoreer und Platoniker an, die darin eine lebendige Bedeutung und Beziehung haben." Ein halbes Jahr später berichtet Thiersch: „Schelling ist, exutis novus exuviis, wie in frischer Jugend bei uns wieder aufgetreten, und seine Vorlesungen haben den glänzendsten Erfolg, ungeachtet sie tief sind und schwer gehen; doch der Geist und der Name des Mannes überwiegt alles. Bei der Revision der neuen

[1] Ebendas. S. 418ff. S. 451.

Philosophie seit Cartesius bis auf ihn selber kam auch eine Schilderung von Jacobi, die so unbefangen und Jacobi ehrend war, daß sie selbst Niethammer, der, wie ich und nicht wenige ältere, ihn regelmäßig hört, vollkommen befriedigte. Gegen Hegel ist er mit derselben Entschiedenheit wie gegen Baader aufgetreten, dessen Größe fast schon bei der ersten Berührung mit Schelling, der ihn gar nicht mit Namen nannte, zusammengefallen ist."[1]

Unter seinen Zuhörern war auch Puchta, der seine Begeisterung für Schubert und Schelling in einem Gedichte aussprach, worin er jenen mit dem Schwan, diesen mit dem Löwen verglich:

Du kennst den Löwen — seine gelben Locken
Hat er geschüttelt in der Jugend Tagen,
Jetzt, da sie schon bestreut mit weißen Flocken,
Sinnt er und sinnt, den neuen Kampf zu wagen
Und jene Kraft, vor der die Flur erschrocken,
Zum letzten mal ins offne Feld zu tragen,
Zum letzten mal die träge Zeit zu meistern
Und alle frischen Herzen zu begeistern.[2]

Fünfzehntes Capitel.

Schellings Universitätsvorlesungen in München. Propädeutik zur positiven Philosophie.

I. Die Antrittsvorlesung. Eine Gelegenheitsrede.

Die münchener Vorlesungen sind aus dem handschriftlichen Nachlaß des Philosophen in der Gesammtausgabe seiner Werke veröffentlicht, in welcher die Philosophie der Mythologie und Offenbarung den Inhalt der zweiten Abtheilung ausmachen. Diese bilden einen wesentlichen Bestandtheil des Systems und gehören darum in die Entwicklungsgeschichte des letzteren, während die propädeutischen Vorträge über die Geschichte der neuern Philosophie und den philosophischen Empirismus an die würzburger und erlanger Vorträge ähnlicher Art sich so genau

[1] Fr. Thierschs Leben. I. S. 346, 349. Brief an Jacobs den 6. Febr. 1828. — [2] Ebendas. I. S. 296. Das Gedicht „Aurora" ist aus dem Jahr 1835. Vgl. oben Cap. XIII. S. 182—184.

anreihen, daß wir sie, gleich jenen, hier, an ihrem biographischen Ort, charakterisiren.

Den 26. November 1827 hielt Schelling seine erste Vorlesung vor den Studirenden und entwarf in dem großartigen Stil, der ihm zu Gebote stand, seine Aufgabe und seinen Standpunkt. Sein lebhaftester Wunsch sei erfüllt, er sei als Lehrer in dieses Land gekommen, aber leider früh, zu früh für seinen eigenen Wunsch verstummt, in dem eigentlichen Bayern habe er nie gelehrt, jetzt zum ersten mal trete er als öffentlicher Lehrer der bayrischen Jugend gegenüber, für die er eine tiefe Zuneigung, zu deren Fähigkeiten er das größte Vertrauen hege; seine Lehrgabe sei beschränkt, sie könne sich nur äußern, wo er sich frei fühle und aus Liebe zur Philosophie, nicht aus Zwang gehört werde. Gezwungenen Zuhörern sei er stumm; das bloße Lernen lasse sich zwingen, aber Philosophie sei freie Liebe und diese nicht lernbar, nicht erzwingbar. Nur in der fortschreitenden, dem Ziele unablässig zustrebenden Bewegung sei die Philosophie lebendig. „Wie kann man etwas, was im Werden, in stets lebendiger, nie ruhender Fortbewegung ist, als etwas Abgestorbenes, Fertiges, gleichsam Vorhandenes behandeln, auf welches man, wie auf das Erzeugniß einer Manufactur, seinen Stempel drückt?" „Wo die Philosophie durch directen oder indirecten Zwang gehemmt wird, gleicht sie einem gefangen gehaltenen Adler, dem seine wahre Heimath, die Felsenspitze, verwehrt ist." Philosophie sei keine Fach- oder Brodwissenschaft. Nicht um Philosoph zu werden, studire man Philosophie, sondern um große und zusammenhaltende Ueberzeugungen zu gewinnen, ohne welche es keine Würde des Lebens giebt. Solche Ueberzeugungen wollen frei erzeugt, frei empfangen sein; daher dürfe hier am wenigsten ein Zwang geübt werden. Er danke es dem Könige, daß er als freier und freiwillig gehörter Lehrer der Philosophie wirken und die langjährige Schuld an das Vaterland bezahlen könne.

Er nimmt zur Charakteristik seiner Lehraufgabe den Standpunkt mitten in jener Grundanschauung, die in allen Entwicklungsphasen seiner Lehre die Urform bildet. Die Philosophie habe im Grunde keine anderen Gegenstände als die anderen Wissenschaften auch, nur sehe sie dieselben im Lichte höherer Verhältnisse und begreife deren einzelne Gegenstände, das Weltsystem, die Pflanzen- und Thierwelt, den Staat, die Weltgeschichte, die Kunst, nur als Glieder e i n e s großen Organismus, der aus dem Abgrunde der Natur, in dem er seine

Wurzel hat, bis in die Geisterwelt sich erhebt. Die Philosophie lasse den, der sie in ihrer Tiefe erfaßt, nicht ruhen, ehe er auch in die Tiefen der Natur und der Geschichte geblickt habe. In beiden Reichen seien neue Thatsachen an das Licht getreten, deren Erklärung höher gestellte Begriffe verlange; Ansichten, die vor achtundzwanzig Jahren als speculative Träume erschienen, seien jetzt durch das Experiment vor Augen gelegt, so z. B. der Zusammenhang des magnetischen, elektrischen und chemischen Processes durch die elektrochemischen und elektromagnetischen Wirkungen der voltaschen Säule. Wohin man blicke, überall sehe man die Anzeichen der Annäherung jenes Zeitpunkts, den die begeisterten Forscher aller Zeiten vorausgesehen, wo die innere Identität aller Wissenschaften sich enthülle, der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtige, der zwar ins Unendliche wachsen und zunehmen könne, aber ohne in seiner wesentlichen Gestalt sich weiter zu verändern, wo endlich die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Wissens zur Ruhe komme, und die uralten Mißverständnisse der Menschheit sich lösen. Diesen Standpunkt habe die Philosophie vor länger als einem Vierteljahrhundert errungen. Seitdem sei kein anderes System erschienen. Was sich Geltung erworben, gebe sich selbst nur für Verbesserung, für Vollendung des damals Gewonnenen. Er selbst habe das Werk vor einem Menschenalter begonnen und komme jetzt, es zu vollenden. Darin vergleiche sich sein gegenwärtiges Auftreten in München mit seinem ersten in Jena. Es handle sich jetzt um den letzten Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wissenschaft, wie damals um den ersten; beide male war ein solcher Durchbruch gleich ersehnt, gleich ungeduldig erwartet und ihm als eine zweifache Geistesthat, die nur er entscheiden könne, auf die Seele gelegt.[1]

Schellings persönliches Ansehen und die Macht seines Worts gewannen ihm bald einen Einfluß auf die Studirenden, der gelegentlich eine gewaltige Probe bestand. Die Veranlassung war schlimm genug. König Ludwig, bei seiner Vorliebe für alte religiöse Gebräuche, hatte im Jahr 1830 das Oberammergauer Passionsspiel und in München die alterthümlichen Christmetten wiederaufleben lassen; in Folge der mitternächtlichen Gottesdienste in den Hauptkirchen der Stadt gab es Unruhe auf den Straßen und allerhand studentischen Unfug, wogegen

[1] S. W. Bd. IX. S. 353–366. Vgl. oben Cap. I. S. 4–8.

zuletzt das Militär einschritt, und hier kam es zu Conflicten, wobei die Studenten übel behandelt und aufs äußerste erbittert wurden. In den regierenden Kreisen herrschte bereits bei den aufgeregten Zeitverhältnissen eine argwöhnische Stimmung, man witterte politische Beweggründe, fürchtete Gefahren der schlimmsten Art, übertrieb die Befürchtung und machte den König glauben, daß eine Verschwörung gegen sein Leben im Werke sei. Schon plante man die Schließung der Vorlesungen, die Verlegung der Universität, die Verbannung der einheimischen Studenten aus der Stadt, der auswärtigen aus dem Lande. Da versammelte Schelling, Abends den 29. December 1830, die Studenten in der Aula und richtete an sie in Gegenwart des Senats eine Ansprache, worin er alle feineren studentischen Empfindungen so gut zu treffen und zu bemeistern verstand, daß ihm die Studenten sofort feierlich versprachen, die nächste Nacht vollkommen Ruhe zu halten. Das Versprechen wurde erfüllt, alles blieb ruhig, ein kleiner Unfug in der Neujahrsnacht hatte keine weiteren Folgen, und die schon angeordnete Schließung der Universität wurde vom Könige gleich wieder aufgehoben.[1]

II. Propädeutische Vorträge.

1. Geschichte der neuern Philosophie.

In seiner Antrittsvorlesung hatte Schelling erklärt, daß sein System, wie er es in Jena begründet, das unüberwundene und herrschende, daß die Vollendung desselben die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie, daß diese Vollendung des eigenen Werks *seine* Aufgabe sei. Darunter verstand er den Durchbruch aus der negativen Philosophie in die positive. Die negative Philosophie sei Nothwendigkeitssystem, die positive dagegen Freiheitslehre. Schon vor achtzehn Jahren hatte er in seiner Abhandlung über die menschliche Freiheit dargethan, daß Freiheit und Nothwendigkeit einander keineswegs ausschließen, sondern die Freiheit die überwundene Nothwendigkeit, diese darum der (negative) Grund jener sei. Es handle sich deshalb auch keineswegs um einen Umsturz der negativen oder rationalen Philosophie, sondern, um die Ergänzung, den Fortgang und letzten Schritt zur Vollendung, um „eine Veränderung im Begriffe der Philosophie selbst", nicht etwa eine plötzliche und willkürliche, sondern durch den Entwicklungsgang der

[1] S. W. Bd. IX. S. 367—376. Vgl. Aus Schellings Leben. III. S. 32. Fr. Thierschs Leben. II. S. 2ff.

Philosophie gründlich vorbereitete und geforderte Veränderung, auf welche daher gar nicht besser hingewiesen und vorbereitet werden könne als durch eine richtige Einsicht in den geschichtlichen Entwicklungsgang der Systeme. Diese Einsicht zu eröffnen, ist die Aufgabe, welche sich Schelling in seinen propädeutischen Vorträgen stellt.

Wie unter seinem Gesichtspunkt Nothwendigkeit und Freiheit zu einander stehen, in einem ähnlichen Verhältniß steht die Geschichte der neuern Philosophie zu diesem letzten, jetzt zu lösenden Problem: sie ist in ihren Hauptformen die Entwicklungsgeschichte des Systems der Nothwendigkeit. Diese Entwicklung ist, wie jede, zugleich Steigerung. Das Nothwendigkeitssystem wird in seinem Fortgange bis zu einem Grade gesteigert, der nur einen Schritt übrig läßt: den Durchbruch zur positiven Philosophie. Auch seien dazu in der abgelaufenen Entwicklung schon die Keime und Antriebe vorhanden; das Bedürfniß nach dem Positiven im Sinne Schellings rühre sich in allen Richtungen, die der blos rationalen Philosophie zuwiderlaufen und sie bekämpfen. In diesem Licht erscheinen ihm zwei dem Rationalismus entgegengesetzte Stellungen bedeutsamer als je: der Empirismus und die Glaubensphilosophie, Bacon im Gegensatze zu Descartes, Jacobi im Gegensatze zu Spinoza und den Nothwendigkeitssystemen überhaupt, der nationale Gegensatz der englisch-französischen Philosophie und der deutschen.

Was die Entwicklung der rationalen Philosophie in ihren Hauptsystemen betrifft, so geht dieselbe von Descartes zu Spinoza, Leibniz und Wolf, von hier zu Kant, Fichte und dem System des transscendentalen Idealismus, zur Naturphilosophie und Identitätslehre. Hier erblickt Schelling sich selbst geschichtlich auf der höchsten Stufe der negativen Philosophie, von ihm in eine Methode und Verfassung gebracht, welche dicht vor der Vollendung, vor dem Durchbruch in die positive Philosophie steht. Wer diesen Durchbruch nicht findet, vielmehr den Rationalismus noch weiter treiben will, geräth ins Monstrose und kann in der Entwicklung der Philosophie keine Katastrophe, sondern nur eine Episode bilden, die nichts als ein unfruchtbares und ödes Spiel ausrichtet, eingelegt, wie ein Intermezzo, zwischen den Act der Begründung und den der Vollendung des letzten Systems der Philosophie. Eine solche Episode sei die Lehre Hegels.

Die Philosophie wird formell oder negativ frei durch die Losreißung von der Autorität, durch den Zweifel, der ihre Erkenntniß unabhängig macht; wahrhaft oder positiv frei wird sie erst durch die

Einsicht in das Wesen der Freiheit. Den Anfang der völlig freien Philosophie im negativen Sinn entscheidet Descartes kraft des Zweifels; Schelling bemerkt dabei, wie eine vorbedeutende Thatsache, daß diese Begründung der neuen Philosophie in Bayern geschah; er läßt auch nicht unerwähnt, daß sich das pfälzische Fürstenhaus den Philosophen günstig gezeigt, die Prinzessin Elisabeth verehrte Descartes, ihr Bruder Karl Ludwig berief Spinoza nach Heidelberg, ihre Schwester Sophie und deren Tochter schätzten Leibniz.[1]

Als den wichtigsten Punkt der cartesianischen Lehre nimmt er den Beweis vom Dasein Gottes, das ontologische Argument, wonach Gott nothwendig existirt, und sich die ganze Lehre in diesem ihrem höchsten Begriff selbst als Nothwendigkeitssystem ausprägt. Gott existirt nothwendig, d. h. es ist unmöglich, daß er nicht ist; die Möglichkeit des Nichtseins ist von ihm ausgeschlossen, also auch die des Seins, denn nur so lange ist etwas blos möglich, als auch sein Gegentheil möglich ist. Wenn aber Gott blos nothwendig existirt und ihm gar keine Möglichkeit seiner selbst vorausgeht, so fehlt die Bedingung, aus der er sich selbst hervorbringt, so ist er unlebendig, unfrei und als der nothwendig Existirende zugleich „der blindlings Existirende". Auf diese Weise werde an Gott nichts als die bloße Nothwendigkeit begriffen. Was über diese hinzukomme und Gott eigentlich erst zu Gott mache, dieses Plus gehe nicht ein in die Erkenntniß und Lehre des Descartes.[2]

Dies ist der Punkt, um den sich in der rationalen Philosophie alles dreht und in dem das Denken gefangen liegt: der Begriff Gottes als eines blos nothwendig existirenden Wesens. Auf diesem Begriffe ruht die Lehre Spinozas. Ohne vorausgehende Möglichkeit in Gott, giebt es in ihm keine lebendige Selbsterzeugung, keine Freiheit, keine Potenz: er ist der blind und subjectlos Existirende, das potenzlos Seiende, das unversehene (blinde) Sein, in der That eine »existentia fatalis«, weshalb denn auch die ganze Lehre Spinozas den Charakter des Fatalismus trägt. In diesem Urtheil finden wir Schelling in wörtlicher Uebereinstimmung mit Jacobi. Spinozas Einheitslehre hatte ihn früh erfaßt. Er rechnet ihn auch jetzt noch unter die unvergänglichen Schrift-

---

[1] Schelling irrt, wenn er den Kurfürsten, welcher Spinoza berufen wollte, Karl Friedrich nennt, und ein anderes mal meint, daß Leibniz seine Theodicee für die Kurfürstin Sophie von Hannover geschrieben, sie war aus den Gesprächen mit deren Tochter Sophie Charlotte, der ersten Königin von Preußen, hervorgegangen. — [2] S. W. Bd. X. Zur Geschichte der neuern Philosophie. S. 14—22.

steller, in denen man gelebt haben muß; er hält auch jetzt noch die Aufgabe fest, die ihm schon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus gegenwärtig war und die erste Darstellung seines eigenen Systems bestimmte: ein neues auf den Freiheitsbegriff gegründetes Universalsystem, gestaltet nach dem Vorbilde Spinozas.[1] „Ein System der Freiheit", heißt es in den münchener Vorlesungen, „aber in eben so großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des spinozistischen, dies wäre eigentlich das Höchste. Keiner kann zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortgehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat." Schelling läßt den Differenzpunkt zwischen seiner und Spinozas Lehre scharf hervorspringen. Bei Spinoza sind Denken und Ausdehnung einander von sich aus entgegengesetzt, im Wesen Gottes identisch, d. h. sie sind coordinirt. Das Denken bildet den Begriff der Ausdehnung und ist doch nicht, was es demgemäß sein müßte: die höhere Potenz. Daher fehlt der Lehre Spinozas die Lebendigkeit der Entwicklung. Sie ist ein starres Nothwendigkeitssystem. Die folgenden Systeme entwickeln das Nothwendigkeitssystem weiter, aber sie überwinden es nicht.[2]

Dies gilt zunächst von Leibniz. Kaum ist ein Urtheil über die früheren Philosophen so charakteristisch für den Standpunkt der münchener Vorlesungen, so sehr nach dem Modus dieses Standpunktes abgemessen, wie das über Leibniz. Daß Schelling das Genie Leibnizens und den Gehalt seiner Lehre, daß er in Ansehung der Lehre den exoterischen und esoterischen Philosophen unterscheidet, ist nicht neu; charakteristisch ist, wie er in dem letzten Punkt das gewöhnliche Urtheil vollkommen umkehrt. „Er war", heißt es von Leibniz, „gleichsam mit einem magischen Blick begabt, dem jeder Gegenstand, auf den er sich heftete, wie von selbst sich aufschloß." Seine Lehre sei nicht unbedingt *seine* Philosophie, sondern zum großen Theil die seines Zeitalters; sie sei im Grunde „verkümmerter Spinozismus". Spinozas Lehre war aus *einem* Stück, die leibnizische besteht aus verschiedenartigen: der Monadologie und der Theodicee. Dieses Urtheil ist keineswegs richtig, obwohl es häufig ist. Aber gewöhnlich meint man, die Monadenlehre gebe den aufrichtigen und esoterischen, die Theodicee den verstellten und exoterischen Leibniz. Umgekehrt Schelling. Die Monadenlehre sei nur „Hypothesenspiel" gewesen, mit der Theodicee dagegen war es Ernst. Warum Schelling so

[1] Vgl. oben S. 32–36. — [2] S. W. Bd. X. S. 34–48.

urtheilt, erklärt sich aus der Tendenz seiner Vorlesung, die den Abstand jedes Systems von der Grundanschauung der sogenannten positiven Philosophie mißt. Dieser steht die Theodicee näher. Die Theodicee läßt dem Dasein der Welt eine Berathschlagung Gottes mit sich, einen göttlichen Willensact, eine göttliche Wahl vorausgehen; demnach giebt es eine Entstehung der Welt in der Zeit, also eine Zeit vor der Welt, einen geschichtlichen Ursprung der letzteren: lauter Probleme, deren Auflösung die positive Philosophie allein zu geben vermag oder geben zu können verheißt. Dagegen bleibe die Monadenlehre ganz im Nothwendigkeitssystem befangen; sie könne die Existenz der Dinge so wenig erklären als Spinoza, sie setze an die Stelle der (nothwendigen) logischen Emanation, welche Spinoza lehrt, die physische: ihr erscheine Gott „gleichsam wie eine von Realität schwangere Wolke" und die Dinge als Ausblitzungen, Wetterleuchten, Fulgurationen Gottes. Mit der Monadenlehre ist die stetige Entwicklung der Dinge gesetzt; die leibnizische Philosophie ist ihrem eigentlichen Typus nach Entwicklungssystem. Schelling anerkennt auch den augenscheinlichen Fortschritt, welchen Leibniz damit gemacht, aber nimmt ihn wie etwas Nebensächliches; er anerkennt, daß diese Philosophie „der erste Anfang sei, das eine Wesen der Natur in der nothwendigen Stufenfolge seines zu sich selbst Kommens zu betrachten, der erste Keim späterer, lebendigerer Entwicklung", aber er findet hier nicht den Kern des leibnizischen Systems, sondern blos „eine verdienstliche Seite desselben", „diese Seite sei noch die schönste und beste der leibnizischen Lehre". Zum positiven Begriff der Freiheit sei Leibniz auch in der Theodicee nicht gekommen, denn er lasse Gott unter der Herrschaft der moralischen Nothwendigkeit, an welchen Begriff sich der Rationalismus anklammere als an seinen letzten Halt. Es giebt keinerlei Nothwendigkeit für Gott. Wie Dun Scotus gegen Thomas, erklärt Schelling gegen Leibniz: „Gut ist nur, was Er will, und nur weil er es will".[1]

Die moralische Nothwendigkeit determinirt den göttlichen Willen. Er schafft die beste Welt, weil sie die beste ist, d. h. die zweckmäßigste Ordnung der Dinge. Die Zweckmäßigkeit der Welt fordert als letzte Ursache einen Weltbaumeister, nicht einen Weltschöpfer, sie braucht eine Stoff gestaltende, nicht eine Stoff hervorbringende Ursache. Von diesem Begriff der Zweckmäßigkeit nach Analogie des menschlichen Nutzens lebt

[1] Ebendas. S. 48—59.

die rationalistische Aufklärung und deren Führer Christian Wolf „langweiligen Andenkens".[1]

Kant erhebt den Freiheitsbegriff (das Subjective) und stürzt die bisherigen, mit dem wolfischen Rationalismus erschöpften und ausgelebten Nothwendigkeitssysteme. Man kann von dieser Epoche nicht groß genug denken. Das Verwerfungsurtheil über Kant und Fichte ist heut zu Tage leicht, aber „es gehört viel dazu, die Philosophie nur wieder auf den Punkt zu heben, wohin sie durch Kant und Fichte war gehoben worden. Das Urtheil der Geschichte wird sein, nie sei ein größerer, äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitzthümer des menschlichen Geistes gekämpft worden." Neue Probleme gingen auf und eines folgte nothwendig aus dem andern. Daher die beschleunigte Bewegung in der Philosophie, die schnelle Ablösung und der Wechsel der Systeme, der die Unkundigen verwirrt, weil sie den Zusammenhang nicht einsehen. Aber ohne diese Einsicht ist überhaupt alles verworren. Treffend sagt Schelling: „Seit Kants eigentliche Wirkung in der Philosophie begonnen, sind es nicht verschiedene Systeme, sondern es ist nur ein System, das durch alle die auf einander folgenden Erscheinungen nach dem letzten Punkt seiner Verklärung hindrängt; gerade der schnelle Wechsel der Systeme war der Beweis, daß endlich der lebendige Punkt in der Philosophie getroffen worden, der, wie der einmal befruchtete Keim eines Wesens oder wie der Grundgedanke eines großen Trauerspiels, keine Ruhe mehr verstattet bis zur vollendeten Auswicklung". Das Große und Außerordentliche der kantischen Kritik liegt in diesen beiden Momenten: daß sie in der Principlosigkeit, der Anarchie im buchstäblichen Sinn, die in der Philosophie herrschte, ein Ende gemacht und der letzteren die Richtung auf das Subjective gegeben. Er hat die wolfische Metaphysik getroffen und vernichtet, aber eigentlich auch nur auf diese gezielt; er hat in der Bejahung der Dinge an sich, deren Erkennbarkeit er verneinte, einen widerspruchsvollen, dunkeln, unaufgelösten Punkt übrig gelassen und daher die Entstehungsweise unserer Vorstellungen im Grunde nicht erklärt. In der Untersuchung des Erkenntnißvermögens fehle es an einem leitenden Princip und an einer zuverlässigen Methode. Dies seien die Mängel der kantischen Kritik.[2]

Die nothwendige und nächste Fortbildung geschah durch Fichte. Er gab das leitende und erzeugende Princip, aber verengte seine

[1] Ebendas. S. 60, 68—70. — [2] Ebendas. S. 73—90.

Fassung; er nahm das Ich zum alleinigen Princip, aber das menschliche Ich, das bewußte und wollende Subject, und versperrte sich dadurch den Weg, um das System unserer nothwendigen Vorstellungen, d. h. die Weltvorstellung zu erklären. Was wir nothwendig produciren, das erzeugen wir nicht willkürlich und bewußt, sondern blind, das ist nicht im Willen, sondern in der Natur des Ich gegründet. Gegen die Natur verhielt sich Fichte nicht erklärend, sondern abweisend und unwillig negirend. Dieses Urtheil über Fichte macht es unserem Philosophen leicht, den transscendentalen Idealismus und dessen Methode für sich in Anspruch zu nehmen und als seine Entdeckung oder Erfindung zu behaupten. Einen großen Theil fichtescher Einsicht setzt hier Schelling auf seine Rechnung und verwirrt dadurch den Conto der nachkantischen Philosophie. Es ist nicht richtig, daß Fichte das Ich als Princip auf das menschliche Ich beschränkt und nicht auch als bewußtloses oder blindes Produciren gefaßt habe, vielmehr hat er das letztere gerade in dem schwierigsten Theil seiner Wissenschaftslehre bewiesen. Es ist ebenso falsch, ihm die Methode der fortgesetzten Steigerung oder Potenzirung des Subjectiven abzusprechen, vielmehr hat gerade er die Grundform dieser Methode gegeben und befolgt, sie war durch die Wissenschaftslehre selbst gefordert. Seine Lehre von der Einbildungskraft beweist, daß er die bewußtlose Production dem bewußten Ich als Grundthätigkeit voraussetzt; seine „pragmatische Geschichte des Geistes" beweist, daß die Methode, welche Schelling und Hegel fortgeführt haben, von ihm herrührt.[1] Hegel bestreitet nicht, daß er die Form der Methode von Fichte entlehnt und dieser sie vorgebildet, Schelling dagegen spricht sie Fichten ab und beschuldigt Hegel, daß er sie ihm entwendet habe.

Richtig ist, daß Schelling sich des Gedankens bemächtigt hat, der innerhalb der Wissenschaftslehre zur Geltung und Anlage, aber nicht zur Durchführung kam, daß er das bewußtlose Ich (die Natur des Ich) gleichsetzte der Natur. Um die Nothwendigkeit der Vorstellungen (die Weltvorstellung) zu erklären, mußte mit dem Ich zurückgegangen werden zu einem Moment, wo das Ich seiner noch nicht bewußt war, in eine Region jenseits des Bewußtseins, zu einer Thätigkeit, deren Ende und Resultat erst das erlangte Bewußtsein ist, und welche selbst in der Arbeit des Zusichselbstkommens, nicht im Bewußtsein, sondern

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. (3. Aufl.) S. 460–465.

im Bewußtwerden besteht. Diese ganze Periode ist gleichsam „die transscendentale Vergangenheit des Ich“, das Ich jenseits des Bewußtseins, daher nicht das individuelle, sondern das für alle gleiche Ich, d. h. die Vorstellung, in der alle Individuen nothwendig übereinstimmen, die Vorstellung der Außenwelt: so erklärt sich sowohl die Gleichheit und Allgemeinheit, als auch die Blindheit und Nothwendigkeit dieser Vorstellung. Alle Erkenntniß ist nichts anderes als die bewußte Reproduction des bewußtlos Producirten, sie ist in diesem Sinn platonische Anamnesis.[1]

Schelling schwankt, wie weit er sein „System des transscendentalen Idealismus“ auf Fichte zurückbeziehen oder von Fichte ganz emancipiren soll. Er sagt selbst, daß dieses System nur eine Ausführung des fichteschen Idealismus war und sein wollte, aber darin, daß es sich als Geschichte des Selbstbewußtseins gab, als Erklärung der transscendentalen Vergangenheit des Ich, möchte er gern schon den ersten Drang zu seiner eigenen „geschichtlichen Philosophie“ wahrnehmen lassen. „So verrieth sich schon durch meine ersten Schritte in der Philosophie die Tendenz zum Geschichtlichen wenigstens in der Form des sich selbst bewußten, zu sich selbst gekommenen Ich.“ „Zuerst in der Philosophie hatte ich hier die geschichtliche Entwicklung versucht.“ Hier eben nimmt Schelling mehr Originalität in Anspruch, als ihm gebührt, denn auch Fichte hatte schon in seiner Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre „die Geschichte des Geistes“ versucht genau in demselben Sinn und nach derselben Methode, die einfach aus den Principien der Wissenschaftslehre folgte und gefolgert war. Als ob diese Voraussetzung gar nicht vorhanden wäre, erklärt Schelling in seinen münchener Vorlesungen, indem er das Studium seines Systems des transscendentalen Idealismus empfiehlt: „Man wird hier schon jene Methode in voller Anwendung finden, die später nur in größerem Umfange gebraucht wurde; indem man diese Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Systems geworden ist, hier schon findet, wird man sich überzeugen, daß diese gerade das mir Eigenthümliche, ja dergestalt Natürliche war, daß ich mich derselben fast nicht als meiner Erfindung rühmen kann, aber eben darum kann ich sie auch am wenigsten mir rauben lassen oder zugeben, daß ein anderer sich rühme sie erfunden zu haben.“[2]

---

[1] S. W. Bd. X. S. 92—95. — [2] Ebendas. S. 94—96.

Das von Fichte völlig unabhängige System ist die **Naturphilosophie**. Ihr Ausgangspunkt sei nicht das menschliche Ich, sondern das unendliche Subject, das sich verendliche und durch jede Objectivirung sich wieder in eine höhere Potenz des Subjectiven erhebe, so entstehe ein Stufengang, ein stetiger nothwendiger Fortschritt vom Tiefsten bis zum Höchsten: eine das All umfassende und erschöpfende Entwicklung, die von den Potenzen der realen Welt zu denen der idealen fortgeht. Es ist **ein** Zusammenhang aller Dinge, **ein** sich fortbewegendes, potenzirendes Leben. Die niedrigste Stufe der realen Welt sei die bloße Materie, die höhere das Licht, die Gestaltung und Differenzirung der Materie im dynamischen Proceß (Magnetismus, Elektricität, Chemismus), die höchste das organische Leben im Stufengang der Pflanzen- und Thierwelt. Im menschlichen Organismus werde das Wissen frei und erhebe sich über das bloße Leben, die Welt nach nothwendigen Gesetzen vorstellend und erkennend; darüber erhebe sich das Handeln, die menschliche Freiheit kämpfe mit der Nothwendigkeit, dieser fortschreitende Kampf bilde das Leben der Menschheit im Großen, die Tragödie der Weltgeschichte. Das Höchste und Letzte sei das gegen alle Nothwendigkeit freie, über alles siegreiche, über allem herrschend stehende Subject, das sich nicht wieder objectiviren, sondern blos **manifestiren**, d. h. durch anderes wirken könne. Gott manifestire sich im Menschen als schaffende Kunst (den Stoff gestaltend zum Ausdruck höchster Ideen in der bildenden Kunst, ihn hervorbringend in der Poesie, deren höchstes und freiestes Werk die Tragödie), als religiöse Begeisterung, als philosophische Erkenntniß: diese drei Sphären höchster Wirksamkeit seien unmittelbar von dem Göttlichen selbst ergriffen und erfüllt. Mit Recht sage man: der göttliche Homer, der göttliche Plato.[1]

Dieses System, Schellings eigenstes Werk, habe seine Aufgabe gelöst, seine Wirkung gethan, seinen Einfluß auf die anderen Wissenschaften geübt; es sei freudig aufgenommen worden und jetzt Gemeingut der höher denkenden Welt; die Betrachtungsweise habe sich geändert, und, erfüllt von dem leitenden Gedanke nder Weltentwicklung, stelle ein neues Geschlecht ganz andere Forderungen an Naturwissenschaft und Geschichte.[2]

Dennoch sei dieses System nicht das letzte, es sei nicht falsch, nicht

[1] Ebendas. S. 99—119. — [2] Ebendas. S. 119—123.

ungültig, aber auch nicht unbedingt wahr. So urtheile unwillkürlich und mit Recht das Gefühl. Was diesen berechtigten Zweifel gegen die Wahrheit des Systems errege, sei in demselben die Stellung Gottes. Hier nämlich erscheine Gott als bloßes Resultat, hindurchgehend durch den ganzen Proceß der Natur und Geschichte, also selbst dem Werden und Geschehen unterworfen. Gilt dieser Proceß als zeitlich, so müßte eine Zeit sein, wo Gott nicht als solcher war. Diese Vorstellung sei unmöglich, aber sie liege nahe und bilde das gewöhnliche Mißverständniß seiner Lehre. Daher könne der Sinn des Systems selbst nur der sein: daß jener Proceß, der von Gott gilt, kein zeitliches, sondern ewiges Geschehen sei, kein wirkliches, sondern blos logisches Geschehen, d. h. bloße Gedankenbewegung. Hieraus aber erhelle, daß in diesem System das wirkliche, das wahrhaft Existirende, das Positive als solches nicht erfaßt werde, daß diese Lehre „blos negative", nicht absolute Philosophie sei.

Dies sei der Mangel des bisherigen Systems, der allen fühlbare Mangel. Ihn erkennen, sei die Einsicht, welche die Zeit brauche; die Fortentwicklung zur positiven Philosophie das Bedürfniß, welches aus jener Einsicht entsteht. Statt die Einsicht zu fassen, welche dem wahren Bedürfniß der Zeit entspricht, habe sich die letztere blenden lassen durch eine täuschende Lehre, welche das logische Geschehen geradezu an die Stelle des wirklichen gesetzt, auf diese Weise die negative Philosophie noch übertrieben und aufs äußerste karikirt habe. Aus der Karikatur sind die Mängel und Gebrechen am besten erkennbar. Das ist das einzige Verdienst einer Philosophie, welche keinen Fortschritt gemacht, sondern den nothwendigen nur aufgehalten habe und darum für sich blos die Bedeutung einer „Episode" beanspruchen könne: das Verdienst der Episode Hegels.[1]

Schelling sieht in Hegels Lehre nur ein Zerrbild der seinigen und behandelt sie demgemäß, seine dagegen gerichtete Kritik ist die Ausführung dieses Themas. Daher urtheilt er vor allem geringschätzig von Hegels philosophischer Begabung, er gilt ihm nicht als ein erfinderischer, sondern als ein mechanischer Kopf, nicht als ein ebenbürtiger Philosoph von eigenen Ideen, sondern als ein Bearbeiter fremder Gedanken, der übrigens sein untergeordnetes Fach mit vieler Klugheit und Routine zu treiben verstehe. Was er erfunden, habe Hegel be-

[1] Ebendas. S. 123—125.

arbeitet, dieser habe von Schellings Lehre nur die logische Natur eingesehen und selbst nicht mehr gewollt, als die logische Gestalt des Systems ausbilden. Hätte er dies gethan mit dem richtigen Bewußtsein der Grenze, mit der genauen Unterscheidung des Logischen und Realen, so möchte sein Versuch auf dem Felde der blos negativen Philosophie eine gewisse Geltung haben. Aber er hat das Logische an die Stelle des Realen gesetzt, er hat den Anspruch gemacht, daß der Begriff alles sei, daß er außer sich nichts zurücklasse, er hat versucht, von dem abstractesten Begriffe aus durch einen logischen Fortgang, den er Methode nannte, mitten in die Wirklichkeit einzudringen, in die Realität der Welt und Gottes. So häufte er Täuschung auf Täuschung, und sein Werk wurde ein Monstrum an Leerheit. Erst wurde der Begriff gleichgesetzt der Wirklichkeit und damit der Grundirrthum der wolfischen Ontologie erneuert; dann sollte dem leeren Begriff eine Selbstbewegung inwohnen, die den nothwendigen und methodisch geordneten Weg bilde aus der Welt der Begriffe in die wirkliche Welt. Dieser vermeintliche Fortgang ist eine grobe Täuschung, es ist nicht der Begriff, der den Trieb zur Fortbewegung in sich, sondern der Philosoph, der die Vorstellung der wirklichen Welt als Ziel vor sich hat, es ist mithin die Anschauung, die ihn treibt, die er bei seiner sogenannten rein logischen Methode zwar fortwährend verleugnet, aber fortwährend unterschiebt. Hier ist im Munde Schellings jener Einwurf, aus welchem andere ihr ganzes Vermögen zur Widerlegung Hegels gemacht haben. Es wäre unmöglich, bei jenem Fortgange aus dem bloßen Begriff zur Realität auch nur den Schein einer Methode zu erkünsteln, wenn Hegel nicht Schellings Erfindung benutzt und davon den doppelt falschen Gebrauch gemacht hätte, dieselbe sich anzueignen und verkehrt anzuwenden. Er hat die von Schelling entdeckte Methode, die von der Natur der Dinge gilt, auf die Begriffe übertragen, wo sie nicht gilt. Das Ziel aber, worauf es abgesehen und die ganze Rechnung gestellt war, mußte verfehlt werden, denn der bloße Begriff kann nicht heran an die Wirklichkeit. Wo daher die Logik am Rande ihres Gebietes ist und der Uebergang stattfinden soll von der Idee zur Natur, da kommt der böse Punkt, der garstige breite Graben, wo der logische Faden reißt, die dialektische Bewegung nicht weiter kann, die Wortkünste nicht helfen und der religionsphilosophische Sprung umsonst versucht wird: bald heißt es „die Idee fällt von sich ab“, bald „sie entschließt sich, sich als Natur aus sich zu entlassen“ u. d. m. Es soll scheinen, als ob ein

logischer Act die Wirklichkeit erzeuge, während doch die Unmöglichkeit einleuchtet, ihn zu fassen, und selbst die Worte einen Willensact bekennen. Auch der Hervorgang der Welt aus Gott wird unter den Schein einer nothwendigen Emanation gestellt: Gott entäußere sich zur Welt und kehre im menschlichen Gottesbewußtsein zu sich zurück, worin allein er sein eigenes habe. „Damit", so spottet Schelling, „ist wohl die tiefste Note der Leutseligkeit für dieses System angegeben; es läßt sich danach bereits ermessen, in welchen Schichten der Gesellschaft es sich noch am längsten behaupten mußte." „Es ist leicht wahrzunehmen, daß diese neue, aus der hegelschen Philosophie hervorgegangene Religion ihre Hauptanhänger im sogenannten großen Publikum gefunden, unter Industriellen, Kaufmannsdienern und anderen Mitgliedern dieser in anderer Beziehung sehr respectablen Classe der Gesellschaft; unter diesem nach Aufklärung begierigen Publikum wird sie denn auch ihre letzten Stadien verleben."

Die ganze hegelsche Lehre quält sich mit der unmöglichen Aufgabe: das Wirkliche ohne Rest logisch auflösen, logisch formulieren zu wollen, was der logischen Formel widerstrebt und nie in dieselbe eingeht. Darin liege ihre Verkünstelung, Unnatur, Unverständlichkeit, welche letztere namentlich keineswegs in der Individualität des Philosophen ihren Grund habe, sondern in der Sache selbst. „Es geschieht oft, daß Köpfe, die mit großer Uebung und Geschicklichkeit, aber ohne eigentliche Erfindungskraft an mechanische Aufgaben sich machen, z. B. eine Flachsspinnmaschine zu erfinden — sie bringen auch wohl eine zusammen, aber der Mechanismus ist so schwierig und verkünstelt oder die Räder knarren dermaßen, daß man lieber wieder auf die alte Art den Flachs mit der Hand spinnt. So kann es wohl auch in der Philosophie gehen." Lieber die Last der Unwissenheit als die Marter eines unnatürlichen Systems.[1]

Die ganze Macht, welche Schelling gegen Hegel ins Feld führt, concentriert sich in dem Satz: daß logische Verhältnisse nicht in wirkliche umgesetzt werden dürfen, daß der logische Begriff das Reale als solches nicht fasse. Die Einbildung, daß er es vermöge, sei die Selbsttäuschung und das Trugbild nicht blos der hegelschen Lehre, sondern des Rationalismus überhaupt. Niemand habe das schärfer gesehen,

[1] Ebendas. S. 126–164. Die letzte Vergleichung ist aus einem älteren erlanger Manuscript.

deutlicher erkannt, öfter wiederholt als Jacobi. Es war sein »Ceterum censeo«. Im Streit gegen Hegel panzert sich Schelling mit den Waffen Jacobis, er findet sich hier mit dem letzteren auf gemeinsamem Felde, und es ist darum nicht zu verwundern, daß er in den münchener Vorlesungen dem ehemaligen Gegner ein weit besseres „Denkmal" setzt, als in seiner Streitschrift. Jacobi sei vielleicht die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der Philosophie, er vor allen neuern Philosophen habe am lebhaftesten das Bedürfniß einer geschichtlichen Philosophie im Sinne Schellings empfunden und den wahren Charakter aller neueren Systeme erkannt. Er habe den Grundmangel und das Unvermögen alles Rationalismus richtig eingesehen, aber demselben zu viel eingeräumt, da er alles Wissen ihm gleichsetzte. Hier war der Mangel Jacobis. Er blieb befangen in dem Zwiespalt von Verstand und Gefühl, Rationalismus und Glauben, Naturalismus und Theismus, er vermochte diesen Dualismus nicht aufzulösen, eben darum auch nicht zu erklären, er verhielt sich ausschließend gegen die eine Seite, gläubig bejahend gegen die andere, und da er alles Wissen der ausgeschlossenen Seite zuschrieb, so blieb ihm selbst nur der Standpunkt des Nichtwissens übrig. Aber alles Exclusive, selbst wenn die bessere Seite vorgezogen wird, ist in der Philosophie vom Argen. Jacobi stellte sich exclusiv gegen die Natur, er schien davor wie von einem panischen Schrecken ergriffen. Da er nun die Natur als wesentliches Element in die Philosophie aufgenommen sah, blieb ihm keine andere Waffe übrig, als das System der Naturphilosophie Pantheismus im gemeinsten und gröbsten Sinne zu schelten und es zu verfolgen. Er vermochte nicht das Tiefste mit dem Höchsten wirklich zu verknüpfen: Natur und Gott, Nothwendigkeit und Freiheit, Vernunft und Offenbarung, negative und positive Philosophie; er sah nur die Irrfahrten der früheren Philosophie, nicht das verheißene Land der künftigen, er war der unfreiwillige Prophet einer besseren Zeit, kein Moses, sondern ein Bileam. Jede Philosophie, die den Naturalismus blos ausschließt, nicht in ihm ihre Grundlage hat und behält, stirbt an geistiger Auszehrung. „Eine solche wissenschaftliche Hektik ist der wahre Charakter der jacobischen Philosophie." „Die Gedanken, welche sich gleich von vornherein von der Natur trennen, sind wie wurzellose Pflanzen oder höchstens jenen zarten Fäden zu vergleichen, die zur Zeit des Spätsommers in der Luft schwimmen, gleich unfähig den Himmel zu erreichen und durch ihr eigenes Gewicht die Erde zu berühren.

Ein solcher Alterjungfernsommer von Ideen findet sich auch vorzüglich nur in Jacobis übrigens geistreich und zierlich ausgedrückten Gedanken."[1]

Es giebt ein wirkliches Wissen von Gott, welches Jacobi verneinte, das nicht in der rationalen Philosophie besteht und sich vollendet, wie Hegel wollte, sondern auf ihr beruht als der Grundlage oder (negativen) Bedingung, ohne welche das Positive nicht erreicht werden kann. Es giebt auch eine unmittelbare Gotteserkenntniß im Gegensatze zum bloßen Glauben, ein Schauen im Gegensatze zur wissenschaftlich vermittelten Einsicht, dem sich die Tiefe der menschlichen Natur erleuchtet und in diesem Licht das Geheimniß der Natur und Schöpfung wie in einem Gesicht aufgeht. Dies ist der Standpunkt der Theosophie, der speculativen Mystik, die, je speculativer sie ist, d. h. je tiefer sie das menschliche Wesen im Innersten durchschaut, um so tiefer eindringt in das Wesen der ganzen Natur, in die Quelle der Schöpfung. Je lauterer und ursprünglicher das Gemüth des Theosophen, um so echter die Mystik. Das merkwürdigste Individuum dieser Geistesart ist Jacob Böhme, ein entgegengesetztes Beispiel unechter Mystik St. Martin.[2]

Ist nun das Reale als solches oder das Existierende durch keinerlei rationale Philosophie zu erfassen und aufzulösen, so muß es als Thatsache der Erfahrung gelten, und deren Erkenntniß als eine Aufgabe der Erfahrungswissenschaft. Hier ist der Grund, warum dem Rationalismus in der neuern Philosophie der Empirismus entgegentreten muß, ein Gegensatz, der sich national ausgeprägt hat zwischen den Deutschen auf der einen, den Engländern und Franzosen auf der andern Seite: dort die Vernunftwissenschaft, hier die Erfahrungswissenschaft. Dieser Zwiespalt zeigt, daß die wahrhaft allgemeine Philosophie noch nicht existiert, die als solche nicht blos das Eigenthum einer Nation sein kann. Ihre Aufgabe ist, Rationalismus und Empirismus auszugleichen und zu vereinigen. Die richtige Vereinigung giebt die positive Philosophie, die allein im Stande ist, jenen nationalen Gegensatz der philosophischen Richtungen zu überwinden.[3]

2. Der philosophische Empirismus.

Auf diese Weise sucht Schelling im Kampfe gegen Hegel, im Interesse der positiven Philosophie die Bundesgenossenschaft des Empiris-

[1] Ebendas. S. 165—182. — [2] Ebendas. S. 182—192. — [3] Ebendas. S. 193 bis 200.

mus und zieht zu seiner Verstärkung die fremden Hilfstruppen der Engländer und Franzosen an sich. Man sieht zunächst nicht, was ihm dieser Empirismus helfen soll, der unter einer sensualistischen Erkenntnißtheorie keine anderen Erkenntnißgebiete übrig läßt, als empirische Naturforschung und empirische Psychologie. Damit freilich ist für Schelling nichts auszurichten, aber es thut schon etwas, daß er das Wort „Empirismus" auf seinen Schild schreibt. Jetzt unterscheidet er sogleich einen höheren und niederen Begriff desselben und beansprucht für sich den höheren oder „philosophischen Empirismus", der mit dem gewöhnlichen nur soweit zusammengeht, als es sich um die Anerkennung der factischen, von der Tragweite aller blos logischen oder rationalen Bedingungen unabhängigen Realität handelt. Die philosophische Frage geht überall auf den Grund, auf die Erzeugung. Ist die Erzeugung des Realen kein logisch aufzulösender oder zu begreifender Act, so kann sie überhaupt nicht auf nothwendige Weise, sondern nur durch eine That absoluter Freiheit geschehen, d. h. durch Schöpfung. Etwas ist empirisch, heißt daher bei Schelling so viel als: es ist durch Freiheit hervorgebracht, durch eine Freiheit, die über alle Nothwendigkeit hinaus ist, d. h. es ist durch Willkür geschaffen. Wenn daher der Empirismus überhaupt auf das Gegebene geht, so vertieft sich der philosophische Empirismus in den Grund desselben, er erkennt das Gegebene als Geschaffenes und richtet sich auf die Frage der Schöpfung. Der philosophische Empirismus im Sinne Schellings ist Schöpfungstheorie. „Wenn das Höchste", sagt Schelling am Schluß seiner Vorlesungen über Geschichte der neuern Philosophie, „eben dieses sein würde, die Welt als frei Hervorgebrachtes oder Erschaffenes zu begreifen, so wäre demnach Philosophie in Ansehung der Hauptsache, die sie erreichen kann, oder sie würde, gerade indem sie ihr höchstes Ziel erreicht, Erfahrungswissenschaft, ich will nicht sagen im formellen, aber doch im materiellen Sinn, nämlich daß ihr Höchstes selbst ein seiner Natur nach Erfahrungsmäßiges wäre." [1]

In diesem Sinn hat Schelling in seinen propädeutischen Vorlesungen auch eine „Darstellung des philosophischen Empirismus" gegeben (das letzte mal im Jahr 1836), Vorlesungen, die einen ganz anderen Charakter haben, als man dem Titel nach erwartet. Man ist auf populäre Vorträge gefaßt, auf eine Darstellung der geschichtlichen

---

[1] Ebendas. S. 199.

Systeme des Empirismus und findet keines von beiden. Die Aufgabe ist die schwierigste. Aus der Thatsache der Welt sollen durch eine Analyse derselben die positiven Bedingungen, die sie hervorbringen, aufgefunden und als „Potenzen in Gott" entwickelt werden. Daher ist das Erste, die Thatsache der Welt hervorzuheben, zu zeigen, was an der Welt die eigentliche, die reine Thatsache ist. Diese auszumitteln haben alle Systeme versucht; keines habe sie tiefer erfaßt und erfassen können, als das Resultat aller vorhergehenden Untersuchungen: die Naturphilosophie, die in der Welt eine stetige Entwicklungsreihe erkannt, worin das Subjective fortschreitend sich von Stufe zu Stufe erhöhe und immer mehr das Objective überwinde; dieses in seinem größten Uebergewicht sei die bloße Materie; das Subjective, das sich selbst objectiv werde, sei das menschliche Bewußtsein; der Stufengang von der bloßen Materie zum Bewußtsein (Durchbruch des Subjectiven) sei die Natur, die eine zusammenhängende Linie bilde, deren Enden auslaufen in die Pole des Objectiven und Subjectiven: daher das Gesetz der durchgängigen Polarität der Natur, die Vergleichung derselben mit der magnetischen Linie. Setzen wir als den einen Pol die Natur selbst bis zu ihrer höchsten Entfaltung (menschliches Bewußtsein), als den anderen die Geschichte des Geistes bis zu ihrer höchsten Entfaltung (Religion), so ist dieser alles umfassende Stufengang der gesammte Weltproceß, das Universum selbst, vergleichbar einer magnetischen Linie, die im menschlichen Bewußtsein, dieser Mitte zwischen Natur und Geschichte, gleichsam ihren Indifferenzpunkt habe. Dieser Proceß, diese Entwicklung vom blinden Sein zum erkannten, dieses fortschreitende Werden der Erkenntniß ist die Thatsache der Welt und deren eigentliches Thema: daher die Frage nach der Möglichkeit der so festgestellten Thatsache zugleich die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß (die kritische Grundfrage) in sich schließt. Wollte man die Thatsache so erklären, daß man die eine Seite derselben, die Realität der Dinge, leugnet (wie z. B. Berkeley), so würde die Thatsache nicht erklärt, sondern vielmehr verneint, die Aufgabe nicht gelöst, sondern nicht einmal begriffen. Es giebt kein absolutes Nichtsein. Auch das μὴ ὄν ist, wie der platonische Sophist tiefsinnig darthut. Das Seiende geringerer Art ist auch ein Seiendes: diese Anerkenntniß gehört zu den Präliminarartikeln der Philosophie. Es wird gefragt, wie das blinde, verstandlose Sein erkennbar sein, selbst erkennend werden könne. Nur Begrenztes ist erkennbar. Es wird mit dem platonischen Philebus nach

der Ursache der Begrenzung gefragt. Hier geht Schelling auf seinen Gottesbegriff über, dessen Auseinandersetzung in die Darstellung des Systems fällt.[1]

Sechzehntes Capitel.

Bekämpfung Hegels. Vorrede zu Cousins Vorrede.

I. Schellings Verhalten gegen Hegel.

1. Letztes Wiedersehen.

Seit der Vorrede zur Phänomenologie war Schelling dem ehemaligen Jugendfreunde abgewendet;[2] seitdem die Lehre desselben zu Ansehen gekommen und namentlich in Berlin eine geistige Macht geworden, sah er in ihm seinen Feind, den Räuber seines Ruhms und seiner Ideen. Gegenüber der öffentlichen Meinung verhielt er sich stumm, als ob er ihn vornehm ignorire; auf dem Katheder bekämpfte er die hegelsche Lehre ebenfalls mit vornehmer Miene, aber häufig in einem Ton der Geringschätzung, der zu heftig war, um für gleichmüthig zu gelten. Der persönliche und briefliche Verkehr zwischen beiden hatte seit Schellings Antwort auf die Zusendung jenes ersten Werks der hegelschen Lehre ganz aufgehört. Zweiundzwanzig Jahre waren seitdem verflossen, Hegel auf dem Gipfel seines Ruhms in Berlin, Schelling in den Anfängen seiner münchener Lehrthätigkeit: da führte im Spätsommer 1829 ein unerwartetes Wiedersehen in Karlsbad die innerlich getrennten Jugendfreunde noch einmal zusammen. Hegel, sich keines Unrechts gegen Schelling bewußt, suchte ihn arglos auf, als er von seiner Anwesenheit hörte. „Stell Dir vor", schreibt Schelling seiner Frau, „gestern sitz ich im Bade, höre eine etwas unangenehme, halb bekannte Stimme nach mir fragen. Dann nennt der Unbekannte seinen Namen, es war Hegel aus Berlin, der sich ein paar Tage auf der Durchreise hier aufhalten wird. Nachmittags kam er zum zweiten male sehr empressirt und ungemein freundschaftlich, als wäre zwischen uns nichts in der Mitte; da es aber bis jetzt zu einem wissenschaftlichen Gespräch nicht gekommen ist, auf das ich mich auch nicht einlassen werde, und er übrigens ein sehr gescheidter Mensch ist, so habe ich mich die paar Abendstunden gut mit ihm unterhalten."[3] Ohne eine Ahnung, welche böse

[1] Ebendas. S. 225–245. — [2] S. oben Cap. XI. Nr. II. 3. — [3] Aus Schellings Leben. III. S. 47.

Stimmung ihm gegenüber Schelling zurückzuhalten hatte, schrieb Hegel seiner Frau: „Gestern Abend habe ich ein Zusammentreffen mit einem alten Bekannten — mit Schelling — gehabt. Wir sind beide darüber erfreut und als alte cordate Freunde zusammen.“ Aehnlich äußert er sich in Briefen an Daub und Förster.[1] Es war Hegels letzte größere Reise. Nach seinem Tode (14. November 1831) schickte Schelling auf den Wunsch der Wittwe die Briefe Hegels zurück, aber verbat sich dringend jede Veröffentlichung der seinigen.[2]

2. Art der Polemik. Vorwurf des Plagiats.

Wie er auf dem Katheder gegen Hegel polemisirte und mit welchen Gründen, haben wir hier ausführlich kennen gelernt. So lange er nicht litterarisch hervortrat, wußte man davon nur durch Hören und Hörensagen, durch Berichte, die von Zuhörern oder Hospitanten ausgingen. Unter den letzteren befand sich im Sommer 1838 auch ein begeisterter Jünger Hegels, Rosenkranz, der einen jener Ausfälle mitanhörte. Er schildert sehr lebendig die Person Schellings bis auf die Sprungriemen und die silberne Dose, dann den Vortrag selbst. „Diesen hatte ich mir ähnlich wie den von Steffens vorgestellt. Dem war aber nicht so. Schelling stand in kräftiger Haltung, zog ein schmales Heft aus der Brusttasche und las ab, allein so, daß man ihm die völligste Freiheit der Darstellung nachfühlte. Auch hielt er von Zeit zu Zeit an und gab extemporisirende, paraphrastische Erläuterungen, in welchen auch zuweilen der poetische Schmelz sichtbar ward, den Schelling mit ganz abstracten Wendungen anziehend zu verbinden weiß.“ „Die Form sprach mich durchaus an. Die Ruhe, Festigkeit, Einfachheit, Originalität ließen das Chargirte des nicht zu selten hervortretenden Selbstgefühls übersehen. Das schwäbische Idiom schwebte mehr über der Aussprache, als daß es, wie bei Hegel, noch gänzlich tonangebend gewesen wäre, und verlieh, für mich wenigstens, auch dem Laut einen eigenthümlichen Reiz.“ „Ich war auch in Schellings Schlußvorlesung gegenwärtig. Er sprach sich mit schneidendem Hohn gegen Hegels Philosophie aus. Er sagte, daß er seinen Zuhörern ein Beispiel der realen Speculation, welche die Welt und die positiven Mächte derselben durchdringt, gegeben habe, so daß sie an dieser Thatsache selbst den besten Maßstab hätten für jene künstelnde »Filigranarbeit des Begriffs«, welche nun so vielfach

[1] G. W. Fr. Hegels Leben, beschr. durch Rosenkranz. S. 367. Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Karl Hegel. II. S. 326, 330, 331. Vgl. dieses Werk. Bd. VIII. S. 70 ff. — [2] Aus Schellings Leben. III. S. 61 ff., 64 ff.

für echte Philosophie gelte. Aber, fügte er noch mit einem stechend verächtlichen Blick, der mir durch die Seele ging, hinzu, es sei diese Philosophie das öde Produkt »einer hektischen, in sich selbst verkommenen Abzehrung«." [1]

In den gedruckten Vorlesungen gilt dieses Wort von Jacobi. Die jacobische Lehre ist hektisch, weil ihr die negative Philosophie fehlt, die hegelsche, weil ihr die positive abgeht! Was gegen die letztere in den Vorlesungen gesagt ist, wiederholt sich noch bitterer und unverhohlener in den Briefen jener Zeit und endet immer mit demselben Refrain: gar kein Fortschritt, sondern blos Episode, gar keine Originalität, sondern bloße Entlehnung und Ideenraub! Der peinliche Verdacht, bestohlen zu sein, wird zum stehenden Argwohn und macht unter den Zügen, die Schelling verunstalten, den widerwärtigsten und kleinlichsten Eindruck. Er läßt die Bücher des Gegners, z. B. die neue Ausgabe der Encyklopädie, von dienstfertiger Hand untersuchen, ob nicht irgendwo eine Neuerung, etwas von seinen Ideen eingeschmuggelt sei; ängstlicher als je hütet er die geheime Schatzkammer seiner Ideen und findet sich überall beraubt. [2] On m'a volé ma cassette! „Die sogenannte hegelsche Philosophie", schreibt er an Chr. H. Weiße, „kann ich in dem, was ihr eigen ist, nur als eine Episode in der Geschichte der neuern Philosophie betrachten, und zwar nur als eine traurige. Nicht sie fortsetzen, sondern ganz von ihr abbrechen, sie nicht als vorhanden betrachten muß man, um wieder in die Linie des wahren Fortschritts zu kommen." Und da Weiße noch die Methode Hegels als dessen Entdeckung und unsterbliches Verdienst anerkennen möchte, antwortet Schelling: „Diese Methode des Potenzirens, die ich für meine eigenthümliche Erfindung zu halten berechtigt bin, wegzuwerfen, bin ich selbst nicht gesonnen; sie wird da bleiben, wo sie hingehört." [3]

3. Eine streitige Autorschaft.

Es kam sogar zu einem Streit über die Autorschaft einer Abhandlung, die vor länger als einem Menschenalter erschienen war. In dem kritischen Journal der Philosophie, welches Schelling und Hegel im Jahre 1802 gemeinschaftlich zu Jena herausgaben, [4] hatte im dritten Heft ein Aufsatz „über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" gestanden, der jetzt nach dem Tode

[1] Schelling. Vorlesungen von Rosenkranz. (Danzig 1843.) Vorrede. S. XX ff. — [2] Aus Schellings Leben. III. S. 100, 106. — [3] Ebendas. II. S. 63 u. 67. Brief vom 6. Sept. 1832. Brief vom 2. Juni 1833. — [4] S. oben Cap. III. S. 34 ff.

Hegels in dessen gesammelte Werke übergegangen war, weil Michelet unmittelbar von Hegel selbst wissen wollte, daß die Schrift von ihm herrühre. Da sich nun durch eine zu geringe Vorsicht der Herausgeber ein erwiesenermaßen unechtes Stück unter die vermischten Abhandlungen Hegels eingeschlichen hatte, so verstärkten sich in Betreff des erwähnten Aufsatzes die von Weiße bereits gefaßten Zweifel an der Autorschaft Hegels. Nach seiner Vermuthung war Schelling der Verfasser. Auf eine unmittelbare Anfrage erhielt er von diesem die Antwort: seine Vermuthung sei richtig, in jenem Aufsatz sei kein Buchstabe von Hegel, ja er habe die Schrift vor dem Abdruck nicht einmal gesehen. Daß Schelling bisher geschwiegen, sei nur der thatsächliche Beweis, wie tief er das Treiben seiner Gegner verachte. Zugleich ließ er zu, daß diese seine briefliche Erklärung veröffentlicht wurde.[1] Jetzt vertheidigte Michelet in einer besonderen Schrift die Autorschaft Hegels, Rosenkranz stimmte ihm bei, Erdmann brachte Gründe dagegen.[2] Nach dem Tode Schellings ist der Aufsatz auch in dessen sämmtliche Werke aufgenommen und von dem Herausgeber ganz für Schelling in Anspruch genommen worden.[3]

An der Sache selbst ist sehr wenig gelegen, denn es verändert den Werth keines der beiden Philosophen, ob nun Schelling oder Hegel es war, der jenen Aufsatz geschrieben. War Schelling der Verfasser, so haben sich einige Schüler Hegels geirrt, und man kann ihnen Mangel an Kritik oder sonst eine Befangenheit vorwerfen, aber nicht die Absicht, sich an Schellings geistigem Eigenthum zu versündigen, und mit einer mündlichen Aeußerung Hegels läßt sich schwer ins Gericht gehen. Hat dagegen dieser den fraglichen Journalartikel verfaßt, so würde Schelling schriftlich und öffentlich ein falsches Zeugniß gegeben haben. Alles Interesse an der sonst unerheblichen Frage bewegt sich um diesen Punkt.

Will man unbefangen und ohne jede Parteinehmung urtheilen, so darf man die Entscheidung der Autorschaft nicht von orthographischen oder stilistischen Einzelnheiten abhängig machen, sondern muß den Aufsatz im Ganzen würdigen nach Inhalt und Form. Der Inhalt ist nicht richtig gedeutet worden, wenn man ihn polemisch auf Angriffe Köppens,

---

[1] Aus Schellings Leben. III. S. 142 ff. Brief an Weiße v. 31. Oct. 1838. S. 187. (Erkl. v. 23. Febr. 1844 an v. Henning). — [2] Schelling und Hegel. Von Michelet. (1839.) Schelling, Vorlesungen von Rosenkranz. S. 190 ff. Erdmann, Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant. Bd. II. S. 692 ff. — [3] Schellings S. W. Abth. I. Bd. V. Vorwort S. VI ff.

Reinholds u. s. f. bezieht. Das Ganze zerfällt in drei Abschnitte. Der erste geht gegen Fichte und hat offenbar die jüngsten Schriften desselben, namentlich „die Bestimmung des Menschen“ vor Augen; er will zeigen, daß die Wissenschaftslehre keine Naturphilosophie zulasse, daß sie eine solche weder haben noch würdigen könne, daß wirkliche Naturphilosophie nur möglich sei auf dem Grunde der Identitätslehre. Die beiden folgenden Abschnitte wollen zeigen, daß die Identitätslehre auch allein im Stande sei, Religionsphilosophie zu begründen, den geschichtlichen Gang der Religion, den welthistorischen Gegensatz von Heidenthum und Christenthum, das Wesen des letzteren zu erleuchten. Kurz vorher hatte Hegel seine erste Schrift „Ueber die Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie“ veröffentlicht. Damit stimmt in allem der erste Abschnitt der fraglichen Schrift. Gleichzeitig giebt Schelling seine Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums und über die Philosophie der Kunst: damit stimmen ganz die beiden letzten Abschnitte. Achtet man auf die Form, so springt die Ungleichartigkeit der verschiedenen Theile in die Augen: in dem ersten Abschnitt herrscht Hegels Schreibart, ungelenk und schwer gehend; in den beiden letzten Abschnitten der Stil Schellings mit seinem poetischen Schwung. Ich finde die Ungleichartigkeit auch im Inhalt. Es sind zwei heterogene Stücke lose genug zusammengeschoben, deren jedes ebenso gut und ebenso schlecht den Titel des Ganzen führen kann. Denn „das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ ist keineswegs das durchgängige Thema und die passende Ueberschrift: der erste Abschnitt behandelt das Verhältniß der Naturphilosophie zur Wissenschaftslehre, die beiden letzten das Verhältniß der Religionsphilosophie zur Identitätslehre. Wenn der Streit um die Autorschaft dieses Artikels vor einen salomonischen Richterstuhl kommt, so lasse man das Kind nur getrost zerreißen, um jedem der beiden Väter gerecht zu werden.[1]

4. Verdächtigung Hegels. Ein „hegelianischer Seide“.

Bald nach dem Tode Hegels, den Schelling auch als philosophischen Leichnam behandelte, schrieb Heinrich Heine, zunächst für pariser Zeitschriften, seine leichten und witzigen Diatriben über deutsche Philosophie und Litteratur; hier kam er auch auf Schelling und sein Verhältniß

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VIII. Cap. XIV, S. 202 ff. — Ich habe die Möglichkeit eingeräumt, daß die ganze Schrift von Schelling herrühren könne, da dieser seine Autorschaft öffentlich in Anspruch genommen und andere sie anerkannt haben, ich habe wiederholt, daß der ganzen Frage keinerlei entscheidende Bedeutung zukommt.

zu Hegel zu sprechen, auf sein ewiges Klagen über Ideenraub und nahm diese zu sehr entblößte Schwäche zur Zielscheibe des Spotts. „Im Anfange des Jahrhunderts war Herr Schelling ein großer Mann. Unterdessen aber erschien Hegel auf dem philosophischen Schauplatz; Herr Schelling, welcher in den letzten Zeiten fast nichts schrieb, wurde verdunkelt, ja er gerieth in Vergessenheit und behielt nur noch eine litterarhistorische Bedeutung. Die hegelsche Philosophie ward die herrschende, Hegel ward Souverän im Reiche der Geister, und der arme Schelling, ein heruntergekommener, mediatisirter Philosoph, wandelte trübselig umher unter den andern mediatisirten Herren zu München. Da sah ich ihn einst, und hätte schier Thränen vergießen können über den jammervollen Anblick. Und was er sprach, war noch das Allerjämmerlichste, es war ein neidisches Schmähen auf Hegel, der ihn supplantirt. Wie ein Schuster über einen anderen Schuster spricht, den er beschuldigt, er habe sein Leder gestohlen und Stiefel daraus gemacht, so hörte ich Herrn Schelling über Hegel sprechen, über Hegel, welcher ihm »seine Ideen genommen«; und »meine Ideen sind es, die er genommen«, und wieder »meine Ideen« war der beständige Refrain des armen Mannes. Wahrlich, sprach der Schuster Jacob Böhme einst wie ein Philosoph, so spricht der Philosoph Schelling jetzt wie ein Schuster.“ [1]

Wir beachten diese Satire, weil sie Schelling selbst nicht unbeachtet gelassen und in seinem Wahne, von Hegel und dessen Partei verfolgt zu werden, so weit ging, daß er diesen mehrere Jahre nach seinem Tode noch für die Bosheiten Heines verantwortlich machen wollte. Er sah in dem letzteren zwar nur einen Buffo, ein „enfant perdu der hegelschen Schule“, aber zugleich einen „hegelianischen Seïden“, der blind thue, was der Meister, „der Alte vom Berge“ geheißen. Um Hegel zu vergrößern, müsse man vor allem Schelling verkleinern, man müsse ihn und seine Freunde schlecht machen! So laute das von Hegel selbst gegebene Losungswort. Der französische Philosoph Cousin hatte seine Bewunderung und Freundschaft für Schelling öffentlich ausgesprochen. Als nun Heine in einem seiner damaligen Artikel auch Cousin persifflirte, so tröstete Schelling den gekränkten Freund ganz ernsthaft damit, daß er solches um seinetwillen leide, es geschehe aus blindem Haß gegen ihn, aus blindem Gehorsam

[1] H. Heine. S. W. Bd. V. Ueber Deutschland. 2 Th. II. Die romantische Schule. S. 157 ff. (Hamburg 1868.)

gegen Hegel und auf dessen directes Geheiß. So lange Hegel gelebt, habe er die Dolche der Seinigen mit geheimer, unsichtbarer Hand gelenkt; jetzt nach seinem Tode sei das Geheimniß verrathen. Vielleicht daß Schelling mit dieser Erklärung Cousin nicht blos trösten, sondern ihm zugleich den Hegel gründlich verleiden wollte.[1]

II. Schellings Vorrede zu Cousins Vorrede.

1. Victor Cousin.

Cousin bewunderte und liebte auch Hegel, er hielt ihn für einen Mann von Genie und für den Fortbildner der schellingschen Lehre. Eine solche Ansicht würde Schelling bei jedem Deutschen mit beleidigender Geringschätzung zurückgewiesen haben, aber er hatte Gründe, es mit Cousin nicht zu verderben. Dieser Mann galt damals als der erste Kenner der deutschen Philosophie in Frankreich und vereinigte alle Mittel, sie in seinem Vaterlande zur Geltung zu bringen: die ernsthafte Absicht, das schriftstellerische Talent, die wissenschaftliche Autorität, den öffentlichen in seiner Stellung gegründeten Einfluß. Er war durch Laromiguière mit den Untersuchungen Lockes und Condillacs bekannt gemacht und für die Philosophie gewonnen, dann durch Royer Collard in die schottische Schule eingeführt und durch Biran für die Moralphilosophie interessirt worden, er wollte in Weise der schottischen Lehre die metaphysischen Vernunftwahrheiten, die Ontologie, wie er sagte, psychologisch begründen und auf diesem Wege der Philosophie eine empirische Grundlage und einen spiritualistischen Inhalt sichern. Dadurch gerieth er in Gegensatz sowohl zu der sensualistischen als auch zu der theologischen Schule in Frankreich, jene verwarf den spiritualistischen, diese den rationalistischen Charakter seiner Richtung, die Anerkennung der Allgemeingültigkeit menschlicher Vernunftlehre, da es in ihren Augen keine andere Allgemeingültigkeit gab und geben durfte als die der Kirche. Seit 1815 lehrte Cousin als Professor der Philosophie an der école normale und bei der faculté des lettres; im Jahr 1822 verlor er als Mann der Opposition sein Amt, wodurch sein Ruf vergrößert wurde, ebenso wie durch eine vorübergehende Gefangenschaft in Dresden und Berlin, die ihm auf einer Reise in Deutschland der Verdacht von seiten der preußischen Regierung zuzog; unter dem Ministerium Martignac (1827) wurde er in sein Lehramt

[1] Aus Schellings Leben. III. S. 95 ff.

wieder eingesetzt, und von jetzt an leuchtete sein Stern. Das Triumvirat der Sorbonne hieß: Guizot, Villemain und Cousin. Mit der Julireregierung kam für ihn die Zeit der öffentlichen und einflußreichen Ehren. Er wurde Director der Normalschule, Mitglied der Akademie, Staatsrath und (1832) Pair von Frankreich. Die Bewunderung und Freundschaft dieses Mannes ließ sich Schelling gefallen selbst unter dem Uebelstande, sie mit Hegel zu theilen. Er hatte es dem Einflusse dieses Freundes zu danken, daß er im Jahre 1833 den Orden der Ehrenlegion erhielt und bald darauf zum correspondirenden Mitglied der pariser Akademie (zugleich mit Schleiermacher und Savigny) ernannt wurde. Im August 1833 wurde Cousin Mitglied der münchener Akademie, im folgenden Monat erhielt Schelling den französischen Orden.[1]

Das Bedürfniß, die deutsche Philosophie kennen zu lernen, hatte Cousin zuerst zu Kant geführt, dessen Lehre, wie er glaubte, in der Richtung der schottischen Schule lag, und in dessen Vernunftkritik er sich mit unsäglicher Mühe und mit Hülfe einer lateinischen Uebersetzung hineinlas; Fichtes Subjectivismus schreckte ihn ab, Jacobis Zwiespalt von Vernunft und Glaube war ihm zuwider, denn er war ontologisch gesinnt und überzeugt von der Einheit der Vernunft- und Glaubenswahrheiten; der Ruf der Naturphilosophie zog ihn nach Deutschland. Er kam (indem er den Sohn des Marschalls Lannes begleitete) das erste mal 1817 nach Deutschland. Der erste Philosoph, den er kennen lernte, war Hegel in Heidelberg; erst im folgenden Jahr machte er in München Schellings Bekanntschaft. Er befreundete sich mit beiden, sah zu ihnen empor als zu den Häuptern der Philosophie der Gegenwart und bezeugte seine Doppelverehrung, indem er im Jahr 1821 den vierten Theil seiner Ausgabe des Proklus beiden widmete als »amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus«.

So hatte Cousin sehr verschiedene philosophische Richtungen lernbegierig durchlaufen und vereinigte in seiner Denkweise Descartes und Locke, die Schotten und Kant, Schelling und Hegel, empirische Psychologie und Ontologie, Empirismus und Rationalismus; er glaubte sich der umfassendsten Gegensätze bemächtigt und einen Standpunkt gewonnen zu haben, der die Wahrheiten aller Systeme ohne deren Irrthümer zusammenfasse und in sich schließe. Diesen Standpunkt nannte er seinen

[1] Ebendas. III. S. 102. Brief vom 30. März 1835. S. 73. Brief vom 11. Sept. 1833. S. 71. Brief v. 25. Aug. 1833.

„Eklekticismus", darin eigenthümlich und von allem früheren Eklekticismus verschieden, daß er nicht systemlos seine Auswahl aus den geschichtlich entwickelten Lehren der Philosophie treffe, sondern ein selbst entwickeltes System von so glücklicher Verfassung sei, daß es eine natürliche Wahlverwandtschaft mit den Wahrheiten aller Systeme, eine natürliche Abstoßung gegen deren Irrthümer habe. Jedes System sei eine Mischung von Wahrheit und Irrthum. Sobald Cousins Standpunkt dieser Mischung sich nähert, löst sie sich auf, die Elemente sondern sich, die Wahrheit fliegt ihm zu, und der Irrthum fällt zu Boden. Sein Eklekticismus mische daher nicht, wie man ihm vorwerfe, verschiedene Systeme, sondern vereinige nur deren Wahrheiten. Von hier aus nahm Cousin ein lebhaftes und gelehrtes Interesse umfassender Art an der Geschichte der Philosophie, er beschäftigte sich mit Plato, den Neuplatonikern, Scholastikern und neueren Philosophen, besorgte Ausgaben von Proklus, Abälard, Descartes u. s. f. Auf diesem litterargeschichtlichen Gebiet sind seine Verdienste am größten. Seinem Eklekticismus fehlte die eigentlich geschichtliche Denkweise, für welche der Irrthum der Zeit auch seine Wahrheit hat. Indessen lag darin, daß sein Standpunkt sich eine geschichtliche Weite zu geben suchte, eine Verwandtschaft mit der Anschauungsweise der deutschen Philosophie auf seiten Schellings und Hegels. Nur daß bei diesen und namentlich dem letzteren die ganze Lehre darauf angelegt war, nicht eklektisch, sondern methodisch nach dem Gesetz historischer Entwicklung zu verfahren. Schelling auf seinem münchener Standpunkt maß die Nähen und Fernen der geschichtlichen Systeme im Hinblick auf die positive Philosophie, und er konnte sich mit Cousins Eklekticismus gleich verständigen, wenn es ihm gelang, diesen über die Hauptsache mit sich einverstanden zu machen: diese Hauptsache war zugleich die Differenz zwischen ihm und Hegel, und daß ihm allein die Führung der Philosophie gebühre. Cousin wollte den Rationalismus auf empirischer Grundlage, Schelling den Empirismus auf rationaler. Auch darin lag ein gewisser Parallelismus, den Schelling selbst hervorhob und gelten ließ. Er versuchte alles, um Cousin für seine Sache zu gewinnen, über das Verhältniß seiner und Hegels Lehre zu orientiren, und nirgends sprach er verächtlicher von Hegel als in den brieflichen Erörterungen, die er dem Franzosen gab, der das Duumvirat der Philosophie an seinen und Hegels Namen geknüpft hatte. „Sie haben", schrieb er ihm den 27. November 1828, „das System, welches von mir herrührt, zuerst kennen gelernt blos in

der Auffassung einiger schlecht unterrichteter und urtheilsschwacher Leute, in der Gestalt, die es angenommen hatte auf dem Durchgange durch den engen Kopf eines Mannes, der meiner Ideen sich bemächtigen zu können glaubte, wie das kriechende Insect das Blatt einer Pflanze sich aneignen zu können wähnt, das es mit seinem Gespinnst umschlungen. Er hat sich getäuscht, das System hat das schwächliche Gespinnst schon lange durchbrochen." „Seit meinem Buch gegen Jacobi und der Abhandlung über die Freiheit konnte für urtheilsfähige und einsichtsvolle Personen nicht mehr die Rede sein von dem neuplatonischen Jargon meines angeblichen Reformators." „Ich will keine Verbindung, keine Vermischung, keine Fusion völlig unverträglicher Systeme. Man lasse mir meine Ideen, ohne, wie Sie Miene machen, den Namen eines Mannes damit zu verbinden, der blos darauf ausging, sie mir heimlich wegzustehlen und sich ebenso unfähig gezeigt hat, sie zu vollenden, als er unvermögend war, sie zu erfinden."[1] Zehn Jahre später schreibt er, Cousin hätte eine Preisaufgabe über deutsche Philosophie noch einige Jahre hinausschieben sollen. Die deutsche Philosophie sei im Begriff, ihre letzte Krisis zu bestehen, und man könne bei einer wissenschaftlichen Bewegung, wie die der deutschen Philosophie, weder Anfang noch Mitte noch selbst den Anfang des Endes richtig beurtheilen, bevor sie ganz vollendet und zu ihrem wahren Ziele gelangt sei.[2]

2. Cousins Vorrede.

Im Jahr 1826 hat Cousin seine »Fragments philosophiques« herausgegeben, die 1833 in zweiter Auflage erschienen mit einer Vorrede, worin sich der Verfasser über seinen philosophischen Entwicklungsgang, den Charakter seines Standpunkts, sein Verhältniß zu den französischen Gegnern, zur deutschen Philosophie, insbesondere zu Schelling und Hegel aussprach. „Zu Ende des Jahres 1811 hatte ich die erste philosophische Schule Deutschlands hinter mir. Um diese Zeit machte ich einen Ausflug nach Deutschland. In dieser Epoche meines Lebens befand ich mich genau in dem Zustande, in welchem Deutschland selbst im Anfange des neunzehnten Jahrhunderts, nach Kant und Fichte, bei Erscheinung der Naturphilosophie sich befand. Meine Methode, meine Richtung, meine Psychologie, meine allgemeinen Ansichten waren beschlossen und sie führten mich zur Naturphilosophie. Sie allein zog meine Aufmerksamkeit in Deutschland auf sich." „Sie bewegte und

[1] Aus Schellings Leben. III. S. 40—42. — [2] Ebendas. III. S. 136.

theilte damals Deutschland noch wie in den Tagen ihres Entstehens. Der große Name Schellings tönte in allen Schulen wieder; hier gepriesen, dort beinahe verwünscht, rief er allenthalben jenes leidenschaftliche Interesse, jenen Wettstreit feuriger Lobeserhebungen und heftiger Angriffe, kurz das hervor, was wir mit einem Worte Ruhm nennen. Ich sah Schelling diesmal nicht; aber anstatt seiner fand ich, ohne ihn zu suchen, wie durch Zufall Hegel in Heidelberg. Mit ihm habe ich in Deutschland angefangen und mit ihm auch aufgehört." „Von der ersten Unterredung an war mein Urtheil über ihn gefaßt; ich begriff den ganzen Umfang seines Geistes, ich fühlte, daß ich einem mir überlegenen Manne gegenüber stand, und als ich von Heidelberg aus meine Reise durch Deutschland fortsetzte, brachte ich die Kunde von ihm überall hin, prophezeite ihn gewissermaßen und sagte bei meiner Rückkehr nach Frankreich: »Meine Herren, ich habe einen Mann von Genie gefunden«. Der Eindruck, den Hegel in mir zurückgelassen hatte, war tief, aber verworren. Im darauf folgenden Jahr ging ich nach München, um den Urheber des Systems selbst aufzusuchen. Nicht leicht können zwei Menschen sich unähnlicher sehen, als ich hier den Schüler und den Meister fand. Hegel läßt mit Mühe nur selten tiefe, etwas räthselhafte Worte fallen; seine kräftige, jedoch im Ausdruck verlegene Diction, sein starres Antlitz, seine umwölkte Stirn scheinen das Bild des in sich zurückgewendeten Gedankens. Schelling ist der sich entfaltende Gedanke; seine Sprache ist, wie sein Blick, voll Licht und Leben: er besitzt eine angeborene Beredsamkeit. Ich habe einen ganzen Monat mit ihm und Jacobi zu München im Jahre 1818 verlebt, und hier erst fing ich an, in der Naturphilosophie ein wenig klarer zu sehen." Nachdem er nun diese Lehre nach seiner Art geschildert, fährt er so fort: „Die Erscheinung dieses großen Systems fällt in die ersten Jahre des neunzehnten Jahrhunderts. Europa verdankt es Deutschland, Deutschland verdankt es Schelling. Dieses System ist das wahre, denn es ist der vollständigste Ausdruck der gesammten Wirklichkeit, der universellen Existenz. Schelling ist der Urheber dieses Systems, aber er hat es voll Lücken und Unvollkommenheiten jeder Art gelassen. Hegel, der nach Schelling kam, gehört zu seiner Schule, in der er jedoch sich einen besonderen Platz gemacht hat, indem er das System nicht nur entwickelte und bereicherte, sondern ihm auch eine in mehrfacher Hinsicht neue Gestaltung gab. Hegel wurde von seinen Bewunderern für den Aristoteles eines zweiten Plato angesehen; die ausschließlichen Anhänger

Schellings wollten in ihm nur den Wolf eines anderen Leibniz sehen. Wie es sich auch mit diesen etwas stolzen Vergleichungen verhalte, niemand kann leugnen, daß dem Lehrer eine mächtige Einbildungskraft, dem Schüler eine tiefe Reflexion zur Seite stand. Hegel hat viel von Schelling entlehnt, ich, so viel schwächer als der eine und der andere, habe von beiden entlehnt. Es ist Thorheit, mir dies zum Vorwurf zu machen, und es ist eine solche Anerkennung mir sicher als keine große Demuth anzurechnen. Vor mehr als zwölf Jahren widmete ich den beiden meine Ausgabe des Commentars von Proklus über den Parmenides; dabei nannte ich öffentlich beide meine Freunde, meine Lehrer und die Häupter der Philosophie dieses Jahrhunderts."[1]

Heine hatte es leicht, Cousin zu verspotten, der, ohne gründlich Deutsch zu verstehen, Kant durchdrungen haben wollte, nach der ersten Unterredung sein Urtheil über Hegel gefaßt und dessen Geist in seinem ganzen Umfange begriffen hatte, obwohl er selbst hinzufügt: „Der Eindruck, den er mir zurückgelassen, war tief, aber verworren". Es giebt eine scheinbare Klarheit, die nie in die Tiefe dringt und sich mit der Verworrenheit, die hier herrscht, wohl verträgt. In Heines boshaftem Pamphlet, dem es um eine gerechte Würdigung im Uebrigen gar nicht zu thun war, fand sich eine treffende Bemerkung gegen jene täuschende Klarheit. „Vielleicht sind die Franzosen überhaupt glücklicher organisirt wie wir Deutschen, und ich habe bemerkt, daß man ihnen von einer Doctrin, von einer gelehrten Untersuchung, von einer wissenschaftlichen Ansicht nur ein Weniges zu sagen braucht, und dieses Wenige wissen sie so vortrefflich in ihrem Geiste zu combiniren und zu verarbeiten, daß sie alsdann die Sache noch weit besser verstehen wie wir selber und uns über unser eignes Wissen belehren können. Es will mich manchmal bedünken, als seien die Köpfe der Franzosen, ebenso wie ihre Kaffeehäuser, inwendig mit lauter Spiegeln versehen, so daß jede Idee, die ihnen in den Kopf gelangt, sich dort unzähligemal reflectirt; eine optische Einrichtung, wodurch sogar die engsten und dürftigsten Köpfe sehr weit und strahlend erscheinen. Diese brillanten Köpfe, ebenso wie die glänzenden Kaffeehäuser, pflegen einen armen Deutschen, wenn er zuerst nach Paris kommt, sehr zu blenden."[2]

---

[1] Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Hubert Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimraths von Schelling. (1834.) S. 35—41. — [2] H. Heines S. W. Bd. V.

3. Schellings Vorrede.

Cousin wünschte seine Schrift von Schelling beurtheilt und in Deutschland verbreitet. Diesen Wunsch erfüllte Schelling. Er gab zuerst in dem Litteraturblatt der bayrischen Annalen eine Anzeige von der Vorrede[1] und veranlaßte dann, daß einer seiner früheren Zuhörer, der ihm befreundet war, Hubert Beckers, damals Professor am Lyceum zu Dillingen, sie übersetzte. Die Uebersetzung begleitete er selbst mit einem Vorwort, welches im Wesentlichen die Anzeige in den Annalen wiederholte.[2]

Cousin hatte Hegel hoch gepriesen, er hatte ihn als den Fortbildner der schellingschen Lehre angesehen und die Hegemonie der Philosophie zwischen beide getheilt. Unmöglich konnte Schelling, der auf dem Katheder so oft und so nachdrücklich gerade das Gegentheil erklärt hatte, diesen Punkt hier stillschweigend übergehen. Die Gelegenheit gebot ihm, sich zu äußern, sie kam ihm nicht blos ungesucht, sondern erwünscht, er empfing aus der Hand eines französischen Philosophen von Ruf und hervorragender Stellung den Lorbeer der Philosophie wie einen schuldigen Tribut und konnte den zweiten Kranz, der für den Nebenbuhler bestimmt war, nebenbei mit nachlässiger Hand zerreißen. Seit dem mythologischen Versuch über die Gottheiten von Samothrake hatte Schelling nichts für die große Oeffentlichkeit drucken lassen, seit der Schrift gegen Jacobi nichts, das unmittelbar auf den Charakter seiner Lehre ging. Seit mehr als zwanzig Jahren ist diese Vorrede das erste Wort über seine Philosophie, welches Schelling dem großen Publikum anbietet, es ist das erste überhaupt, worin er seine Sache gegen Hegel litterarisch auseinandersetzt. Daher hat die Vorrede großes Aufsehen gemacht und eine Wichtigkeit bekommen, welche sie sonst nicht haben würde. Natürlich konnte durch die wenigen Worte, die er fallen ließ, der Streit nicht ausgemacht werden, aber die Geringschätzung seines Tons erbitterte die Gegner.

Cousin hatte der deutschen Philosophie ihre Methode zum Vorwurf gemacht: da sie ontologisch begründet sein wolle, so fehle ihr jeder noth-

---

Th. II. S. 290ff. Weiße schrieb in den Bl. f. litt. Unterhaltung 1834. Nr. 260) für Cousin gegen Heine, wofür ihm Schelling sehr dankbar war. Er verfehlte auch nicht, diesen Artikel Cousin mitzutheilen und auf dessen Wunde zu legen. Aus Schellings Leben. III. S. 95, 99.

[1] Bayr. Annal. Littbl. 1833. Nr. 165. (7. Nov.) — [2] Aus Schellings Leben. III. S. 72, 74 ff. Vgl. S. W., I. Bd. X. S. 201—224.

wendige und durch die Erfahrung gerechtfertigte Anfang. Diesen Tadel erklärt Schelling für unbegründet und falsch. Kant nehme seinen Ausgangspunkt in der Erfahrung, Spinoza beginne mit dem Begriff des nothwendigen Wesens, einem schlechterdings nothwendigen Begriff. Der Mangel liege wo anders. Es fehle nicht an dem nothwendigen Anfang, sondern an dem nothwendigen Fortschritt. Von dem bloßen Begriff, als dem nothwendig zu Denkenden, sei nicht weiter zu kommen. Er (Schelling) habe in die Philosophie zuerst die Methode des Fortschritts gebracht, indem er ein Subject zum Princip genommen, welches sich potenzire und von jeder Objectivität zu höherer Subjectivität erhebe: kurz gesagt ein Subject, das sich entwickelt. Ein solches Subject sei kein bloßer Begriff, sondern das Wirkliche selbst, erkennbar nicht durch reines Denken, sondern nur aus der lebendigen Anschauung der Wirklichkeit, d. h. aus der Erfahrung. Daher sei das Princip seiner Lehre von Haus aus empirisch bestimmt und die Erkenntniß desselben wurzle in der Tiefe der Erfahrung. Das fortschreitende Subject, „das Subject mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung“.

Hier ist der Punkt, von dem aus Schelling seinen Abstand von Hegel bestimmt. Dieser hat scheinbar auch eine Methode des Fortschritts, sie ist von Schelling entlehnt, aber er läßt aus dem Princip jene empirische, aus der Natur der Dinge geschöpfte Bestimmung weg, er macht zum Subject des Fortschritts den bloßen Begriff, d. h. etwas, das nicht fortschreitet. Daher die usurpirte Methode in seiner Hand Leben und Geist aufgiebt und zum todten Schematismus herabsinkt. „Dieses Empirische“, so lauten die oft angeführten Worte, „hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolffianismus für unsere Zeit prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinctmäßig, dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über- und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb. Das letzte war ganz seine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung.“ Die Einwürfe kehren wieder, die wir aus

den münchener Vorlesungen schon kennen gelernt. Die Selbstbewegung des logischen Begriffs sei die erste, — das Abbrechen der Idee oder der Uebergang zur Natur die zweite Fiction der hegelschen Lehre, die nur negativ lehrreich sei als Beispiel und zwar retrospectives, wie man es nicht machen müsse. „Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Realphilosophie auf den Standpunkt der Scholastik zurückzugehen und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen, diese Episode in der Geschichte der neuern Philosophie, wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, aufs neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen."

Siebzehntes Capitel.

Berufung und Uebersiedlung nach Berlin.

I. Vorbedingungen.

1. Schellings Mission.

Mit der Vorrede zu Cousins Schrift, mit der münchener Katheder-polemik, mit so vielen brieflichen und mündlichen Versicherungen ließ sich die sogenannte „Episode" der hegelschen Lehre nicht wegreden; sie war da und bereits zu mächtig geworden, um vor einem Hauche Schellings zu schwinden. Sollte sie ernstlich aus dem Wege geräumt und in ihrer Geltung beseitigt werden, so mußte Schelling ihren Platz erobern, und dazu gehörte ein weit größeres Aufgebot öffentlich wirksamer und siegreicher Kraft, als er bisher ins Feld geführt hatte. Die hegelsche Lehre war da anzugreifen und zu stürzen, wo sie ihre Bedeutung errungen hatte und von wo aus sie herrschte. Galt es den Kathederkrieg, so war dieser nicht in München auszumachen, sondern in Berlin. In München blieb Schelling, was er auch von der legitimen Herkunft seines Systems und von der unechten des hegelschen sagen mochte, nur Prätendent. Galt es den litterarischen Kampf, so mußte gegenüber den Werken des Gegners, die sich schon in Reih und Glied aufgestellt hatten, Schelling ebenfalls mit seinen Werken hervortreten und statt der Versprechungen und Versicherungen endlich die Leistung bringen. Er dachte auch an eine Gesammtausgabe seiner

Schriften als Beschluß seiner Laufbahn und spricht davon in einem Briefe an Pfister.[1] Seit fünfundzwanzig Jahren war der erste Band seiner philosophischen Schriften erschienen und kein zweiter gefolgt. Im Jahr 1837 will er das fünfzigjährige Jubiläum der kantischen Kritik — leider sechs Jahre zu spät! — auf die würdigste Art feiern, indem er „den ersten Theil seiner langen Arbeit" herauszugeben beabsichtigt, wo in zwei besonderen Vorlesungen der verlorene Faden der philosophischen Entwicklung seit Kant wieder aufgewiesen und dieser Riß in der Geschichte geheilt werden soll. Nachdem er im Winter von 1838/39 von neuem die Philosophie der Offenbarung, wie es scheint, mit großem Erfolge gelesen, will er die Hand nicht mehr von diesem Werke abziehen, welches eigentlich das entscheidende sei.[2] Aber die Ausführung aller dieser Pläne bleibt zurück und kommt nicht auf den öffentlichen Schauplatz. Es war nun die Frage, ob er die andere Probe noch unternehmen könne und wolle, nämlich seine Sache, die den großen Proceß gegen Hegel in sich schloß, persönlich führen und auskämpfen als Lehrer der Philosophie in Berlin. Hier mußte es sich zeigen, ob seine Lehre noch die Kraft besaß, auf das Zeitalter zu wirken.

Nicht darum handelte es sich in Schellings eigenem Sinn, einen Schulstreit zu beginnen oder den Zeitungsgeist zu berühren, sondern das höchste aller menschlichen Probleme, welches schon eine brennende Zeitfrage geworden, endlich und endgültig zu lösen: Religion und Erkenntniß auf eine noch nicht dagewesene Art zu versöhnen, die geschichtliche oder positive Religion dergestalt speculativ zu erleuchten und zu durchdringen, daß diese Einsicht als der letzte Gipfel aller Philosophie erscheinen müsse, wogegen die herkömmlichen Gegensätze und Vereinigungen von Glauben und Wissen auf untergeordnete Stufen des Denkens zurückfallen. Ein solches Ziel hatte ihm schon vorgeschwebt, als er von Würzburg nach München ging, als er zehn Jahre später einem Rufe nach Jena gern gefolgt wäre; und als er jetzt, in den Anfängen des Greisenalters, den kühnen Entschluß faßte, in Berlin zu lehren, glaubte er sich in der That fähig, das religiös zerrissene Zeitbewußtsein im Innersten heilen und versöhnen zu können. Er sah in Berlin nicht blos eine Aufgabe, sondern eine Mission vor sich, und ob er nun Recht oder Unrecht hatte, es ist nicht zu zweifeln, daß er

[1] Aus Schellings Leben. III. S. 92. Brief v. 9. Juli 1834. — [2] Ebendas. III. S. 132 u. 148 Brief an Dorfmüller v. 9. Oct. 1837 u. 29. März 1839.

tief und ernsthaft davon erfüllt war. Ich will auch gleich hinzufügen, um befangene und ungerechte Ansichten von der Würdigung Schellings fernzuhalten, daß er seine Mission nicht wie ein Parteimann nahm; er war kein Parteimann und glaubte nicht, daß seiner Sache von außen, etwa mit reactionären Mitteln, geholfen werden könne. So hat er es stets verworfen, daß Julius Stahl den Protestantismus wie etwas Vorhandenes, Fertiges, Abgemachtes behandeln und kirchlich einfangen wollte; derselbe sei kraft seines Wesens etwas Progressives und Künftiges.[1]

2. Bayrische Zeitverhältnisse. Das Ministerium Abel.

In dem Jahrzehnt von 1830—1840 nahmen die Zeitumstände eine Wendung, die viel dazu beitrug, daß Schelling in Berlin lebhaft begehrt wurde und München selbst nicht ungern verließ. Die glücklichste Zeit der Regierung König Ludwigs war deren erstes Lustrum gewesen. Die Julirevolution hatte Europa in revolutionäre Schwingungen versetzt, Belgien und Polen ergriffen und auch in Deutschland Ausbrüche politischer Erregung zur Folge gehabt. Ein Hauptfeld derselben war die bayrische Rheinpfalz. Das sogenannte hambacher Fest im Mai 1832 hatte viele Tausende versammelt, es waren agitirende Volksreden gehalten und von dem Meineide der Fürsten, der Erdrosselung der Freiheit, der nationalen Einigung Deutschlands, der Wiedereroberung des Elsaß u. s. f. gesprochen worden. Im nächsten Jahr folgte das frankfurter Attentat. Die Universitäten erschienen wieder als Herde der Verschwörung, die Völker als Feinde der Fürsten, die Freiheit der Wissenschaft als Gefahr für Kirche und Staat. König Ludwig, schon mißtrauisch und argwöhnisch, fing an, reactionär und despotisch zu werden. In Bayern verbanden sich zu einer gemeinschaftlichen Reaction Kirche und Staat, der fürstliche Absolutismus und die kirchliche Hierarchie. In Preußen geschah das Gegentheil; der fürstliche Absolutismus und die Staatsraison nahmen gegen die kirchliche Hierarchie eine drohende und gewaltsam eingreifende Machtstellung. Hier war der Kampf zwischen Kirche und Staat, in Bayern das Bündniß. Es geschah im November 1837, daß König Ernst August von Hannover die Verfassung seines Landes gewaltsam aufhob, König Ludwig I. in Bayern ein ultramontanes Ministerium berief, und der König von Preußen, Friedrich Wilhelm III., den Erzbischof von Köln verhaften ließ.

[1] S. unten S. 240 (Text und Anmerkung), 241.

Von jetzt an war das bayrische System absolutistisch-hierarchisch und antipreußisch. Der einzige vortragende Minister, der entschlossene und begabte Vertreter des Systems, war Herr v. Abel, ein Mann von rücksichtsloser, heftiger Gemüthsart, der weniger aus religiöser Gesinnung, als aus absolutistisch-politischen Tendenzen die hierarchischen beförderte. Es schien, als ob Bayern in Deutschland wieder das Haupt einer Liga katholischer Interessen werden wollte, wie einst unter dem Herzog Maximilian und Tilly. Als die Reiterstatue jenes Kurfürsten enthüllt wurde, feierte ihn der Minister als Ideal eines bayrischen Herrschers durch eine tendenziöse Festrede. Der neubayrische Staat war paritätisch, jetzt sollte er katholisch werden; das Concordat wurde geschärft, der protestantische Cultus beschränkt, den Soldaten ohne Unterschied der Bekenntnisse die Kniebeugung vor dem Sanctissimum befohlen, katholische Controverspredigten in München eröffnet, die Gustav-Adolfsvereine verboten, der Zusammentritt der protestantischen Generalsynode in Ansbach und Bayreuth nicht gestattet. Diese Züge waren wichtiger, als daß der König damals die Büste Luthers von der Walhalla ausschloß. Unter den münchener Professoren fand das System in seiner kirchlichen und antipreußischen Haltung Parteigänger: Görres schrieb gegen die Verhaftung des Erzbischofs, gegen den „Knochenmann", wie er das preußische System nannte, seinen „Athanasius", Döllinger bekämpfte Preußen und vertheidigte den Zwang der Kniebeugung. Der Minister bestritt im Interesse der Krone auch die verfassungsmäßigen Rechte des Landtages und suchte sie zu verkürzen; in der Opposition standen Männer, wie Harleß und J. Stahl; dem letzteren, damals Professor in Erlangen, wurde verboten, über Staatsrecht zu lesen.

Natürlich konnten die nachtheiligen Folgen eines solchen Systems auf dem Gebiete des Unterrichtswesens und der Universität nicht ausbleiben. Was Schelling gemeinsam mit Thiersch vor zehn Jahren mit der vollen Zustimmung des Königs gewonnen hatte, ging im Herbst 1838 gänzlich verloren. Die philosophische Facultät kam unter ein Ephorat, das philosophische Biennium wurde eingeführt, die Vorlesungen für jedes Semester dieses zweijährigen Cursus vorgeschrieben, die Auswahl so bestimmt, daß die lehrreichsten und wichtigsten Objecte fehlten, der Besuch der Vorlesungen überwacht, jeden Monat sollten Fleißzeugnisse festgestellt, jede versäumte Stunde entschuldigt, am Ende jedes Semesters Prüfungen gehalten werden. So war die philosophische

Facultät auf den Fuß einer gewöhnlichen Schule herabgesetzt und die Universität München auf der Rückkehr zu ihrem Ursprunge begriffen, nämlich nach Ingolstadt.[1] Man war hier, wie sich A. v. Humboldt kaustisch ausdrückte, „von den gelehrten Benedictinern zu den landesgeborenen Bettelmönchen übergegangen".[2]

Unmöglich konnte sich Schelling in einer solchen Atmosphäre und an einer solchen Universität noch wohl fühlen. Zwar wurde er persönlich nicht beeinträchtigt, der König fuhr fort ihn auszuzeichnen und hatte gegen Ende 1835 ihm den philosophischen Unterricht des Kronprinzen übertragen.[3] Zwischen seinem königlichen Schüler und ihm entstand ein Verhältniß, das sich mit der Zeit immer inniger gestaltet und den Philosophen während der letzten neunzehn Jahre seines Lebens wahrhaft beglückt hat. Wir wollen am Schluß dieses der Lebensgeschichte Schelling gewidmeten Buches auf seine Beziehungen zu dem Kronprinzen und König Maximilian von Bayern ausführlicher zurückkommen.

Indessen lief die ganze Zeitströmung in seiner Nähe ihm zuwider. Schon ein Jahr vorher (Nov. 1834), als sich die ersten Aussichten nach Berlin eröffnet hatten, schrieb Schelling an Beckers: „Alles, was um mich geschieht, trägt dazu bei, mir den Abschied von München und den wissenschaftlichen Anstalten Bayerns zu erleichtern und sogar erwünscht zu machen". Und noch waren nicht die Zeiten Abels gekommen! Die Zwangsmaßregeln, die vier Jahre später eingeführt wurden, machten ihn völlig mißvergnügt. Als sie schon im Anzuge waren, schrieb er an Dorfmüller: „Der neuen Verfügung, welche den Gymnasiallehrern Nebenstunden untersagt, entspricht so ziemlich, was mit den Universitäten versucht wird, die den Lyceen zum Opfer gebracht werden sollen. Damit diese nicht, wie es nahe bevorstand, gänzlich vertrockneten und zuletzt mehr Lehrer als Schüler zählten, sollen die philosophischen Facultäten zum Standpunkt der Lyceen herabgesetzt werden. Wenn dies auf solche Weise, wie es beabsichtigt ist, sich ausführt, so ändert sich damit auch meine ganze Stellung. Deus providebit."[4] So lagen für Schelling die Dinge in München. Wie standen sie in Berlin?

---

[1] Fr. Thierschs Leben. Bd. II. S. 479—499. — [2] Briefe von Alex. v. Humboldt an Chr. K. J. v. Bunsen (1869). S. 15. — [3] Aus Schellings Leben. III. S. 118. — [4] Ebendas. III. S. 101 u. 140. Brief vom 29. November 1834 und 14. Juli 1838.

3. Die Krisis in der hegelschen Schule.

Seit dem 14. November 1831 war Hegels Lehrstuhl verwaist, die Universität hatte ihren berühmten Philosophen, die Schule ihr Haupt verloren. Indessen war dafür gesorgt, daß sie nicht in Stagnation gerieth. Die Sicherheit, in die sie sich unter dem Worte des Meisters eingewiegt hatte, die Friedensstiftung zwischen Glauben und Wissen, die schon für dauernd galt, wurde gewaltig erschüttert, als im Jahr 1835 David Friedrich Strauß mit seinem Leben Jesu hervortrat und den Kampf um die Grundlagen des geschichtlichen und positiven Christenthums tiefer und mächtiger als je aufregte. Es konnte nicht fehlen, daß diese an der historischen Lebenswurzel des Christenthums begonnene und in dieselbe eingedrungene Kritik schnell weiter schritt und um sich griff; sie verbreitete sich wie ein Lauffeuer über alle Gebiete der christlichen Religion, über das Wesen der Religion überhaupt. Auf die Kritik der Evangelien ließ Strauß seine Kritik der christlichen Glaubenslehre folgen, Ludwig Feuerbach erschien mit seinem „Wesen des Christenthums", Bruno Bauer mit seiner Kritik der Synoptiker. Diese Untersuchungen drängten sich, sie kamen fast gleichzeitig und beschrieben in ihrem Verlauf einen gesteigerten Gegensatz gegen das Christenthum, sie waren sämmtlich aus der hegelschen Lehre hervorgegangen und gaben sich, wenn auch nicht als die Ansicht des Meisters selbst, doch als deren nothwendige und folgerichtige Entwicklung. Ein Theil der Schule folgte dem unaufhaltsamen Zuge dieser sich bald überstürzenden Kritik, die zuletzt alles gethan zu haben glaubte, wenn sie im Verneinen ein Mehrgebot brachte; eine damals vielgelesene und geschickt redigirte Zeitschrift, die hallischen und deutschen Jahrbücher, leitete die Bewegung, deren journalistisches Abbild sie war, hinüber in die Massen der Lesewelt und auf das Gebiet der Tagesinteressen. Je leidenschaftlicher die positive Religion und jede speculative Rechtfertigung derselben bekämpft wurde, um so feindseliger spannte sich der Gegensatz dieser Fraction der hegelschen Schule gegen Schelling. Dagegen minderte sich auf Seite der älteren Schule wenigstens bei einigen ihrer Anhänger das Gefühl des Abstandes, ja es kamen sogar Ueberläufer aus dem hegelschen Lager zu Schelling. Am heftigsten verwarf ihn Feuerbach, der schon vom Vater her eine Erbfeindschaft gegen ihn hegte. In der Vorrede zu seinem Wesen des Christenthums in zweiter Auflage richtete er als Nachschrift zwei förmliche Apostrophen gegen Schelling, welche die aufgeregte Zeitstimmung sehr energisch in

Feuerbachs Farben ausdrücken. „Als ich diese Vorrede niederschrieb, war noch nicht die neuschellingsche Philosophie, diese Philosophie des bösen Gewissens, welche seit Jahren lichtscheu im Dunkeln schleicht, weil sie wohl weiß, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung ist, diese Philosophie der lächerlichsten Eitelkeit, diese theosophische Posse des philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts durch die Zeitungen förmlich als Staatsmacht proclamirt worden.“ „Armes Deutschland! Du bist schon oft in den April geschickt worden, selbst auch auf dem Gebiete der Philosophie, namentlich von dem ebengenannten Cagliostro, der dir stets nur blauen Dunst vorgemacht hat, nie gehalten, was er versprochen, nie bewiesen, was er behauptet.“ [1]

Schelling hatte seit lange seine gegenwärtige Lehre als die positive Philosophie aller rationalen, die ihm voranging, entgegen- und zum Ziele gesetzt, er hatte insbesondere die hegelsche Lehre als einen Auswuchs, eine Mißform der negativen Philosophie bezeichnet, und wenn auch das Wort „negativ“ in seinem Sinn nicht unmittelbar so viel hieß als „destructiv“, so war es doch seine ausgesprochene Ansicht, daß in Betreff der Religion die wahren Folgerungen *dieser* negativen Philosophie nur destructiv ausfallen könnten. Jetzt schien der Gang der Dinge sein Urtheil nur zu sehr bestätigt zu haben. Die Thatsachen sprachen. Er hatte das Uebel in der Wurzel erkannt und die Folgen vorausgesehen; er allein, so schien es, konnte helfen. Jetzt hing der Baum jener negativen Philosophie voller Früchte. Schelling sollte kommen, ihn mit gewaltiger Hand schütteln und die zu Boden geworfenen bösen Früchte zerstören.

Er kam in demselben Jahre, wo Strauß' Dogmatik, Feuerbachs Wesen des Christenthums, Br. Bauers Kritik der Synoptiker erschien. Die Idee, ihn nach Berlin zu rufen, war von früher her; es hatte sieben Jahre gedauert, ehe die Schwierigkeiten, die entgegenstanden, beseitigt waren, und es ist zeitgeschichtlich recht interessant, auch das Vorspiel seiner Berufung nach Berlin näher kennen zu lernen.

II. Berufung und Uebersiedlung.

1. Das erste Berufungsproject. (1834.) Humboldt. Bunsen.

Bald nach dem Tode Hegels war in einflußreichen Kreisen Berlins der schon durch Schellings Namen begründete Wunsch rege geworden,

[1] Das Wesen des Christenthums. Von L. Feuerbach. 2. Aufl. Vorr. S. XXIII.

ihn auf den erledigten Lehrstuhl zu rufen. Niemand wünschte es lebhafter als der Kronprinz, der seiner ganzen Geistesrichtung nach sich Schelling verwandt fühlte. Unter seinen Idealen stand die religiöse Erneuerung und Wiederherstellung der Kirche in erster Reihe, während Schelling die speculative Erneuerung und Wiederherstellung der positiven Religion verkündete und in seiner Philosophie der Offenbarung zu geben versprach. Den Wunsch des Prinzen theilte und nährte Bunsen, damals preußischer Geschäftsträger in Rom, dem Könige wie dem Kronprinzen nahe, bei jenem viel vermögend, mit dem religiösen Ideenkreise des letzteren theilnehmend vertraut, mit Schelling befreundet und ganz eingenommen für seine Berufung nach Berlin. Unter den wissenschaftlichen Größen Berlins waren beide Humboldt, Savigny, Neander dem Projecte günstig. Die meisten Schwierigkeiten lagen in dem Widerstreben Altensteins, des damaligen Cultusministers, der Hegel außerordentlich schätzte, seine Lehre für pädagogisch weit werthvoller und nützlicher hielt als die schellingsche und zum Nachfolger Hegels einen Mann aus dessen Schule haben wollte. In dieser Absicht hatte er schon mit Gabler Unterhandlungen begonnen. Uebrigens war es bei Schellings vorgerücktem Alter, seiner Vorliebe für Süddeutschland, seinen Verhältnissen in München auch nicht leicht, ihn für eine Uebersiedlung nach Berlin zu gewinnen. Indessen wissen wir schon, daß es Dinge gab, die ihn mißvergnügt und darum dem Wunsche seiner berliner Freunde zugänglicher machten.

Im Jahr 1834 glaubte Bunsen sicher, daß Schelling kommen werde, wenn man ihn rufe. Er schrieb deshalb an den Kronprinzen und Humboldt. Dieser, um mit seinen Worten zu reden, freute sich „der Hoffnung, den geistreichsten Mann des deutschen Vaterlandes, Schelling, in Berlin zu sehen“, und rieth, die Angelegenheit mit großer Vorsicht zu behandeln, damit nicht die Gegner Zeit fänden, sie durch Scheingründe zu hintertreiben, „es wäre leicht, die materielle Unmöglichkeit zu vergrößern, um der Gefahr der Zunahme geistiger Elemente zu entgehen“. Es hieß, Humboldt als Naturforscher widerrathe die Berufung Schellings; selbst Altenstein hatte unter den Gegengründen von naturwissenschaftlicher Seite her sich amtlich auf die Autoritäten von Humboldt und L. v. Buch berufen. Mit Unrecht, wie es scheint, nach Humboldts brieflicher Erklärung gegen Bunsen. Wie er sich hier über Schelling und die Naturphilosophie ausspricht, ist zu denkwürdig, zu nachahmungswerth, um übergangen zu werden. „Ich habe nie

anders als mit den Ausdrücken der Bewunderung von Schelling gesprochen. Einem Deutschen steht es wahrlich nicht an, das edle Bestreben, das Beobachtete zu verknüpfen, das Empirische durch Ideen zu beherrschen, mit Verachtung zu behandeln. Ich habe nie die Möglichkeit einer Naturphilosophie bezweifelt, wenn mich auch der Theil derselben, welcher das Heterogene der Materie (specifisch verschieden scheinender Stoffe) behandelt, bisher nicht überzeugt hat. Schellings Naturphilosophie, dem rohen Empirismus, der nüchternen Anhäufung von Thatsachen entgegenstehend, ist ganz von den philosophischen Träumereien verschieden, die nicht ihm, sondern mißverstandenen Lehren zugehören, aber allerdings eine Zeit lang von gründlich speciellem Wissen abhielten, weil die Jugend wähnte, man könnte eine specielle Chemie, eine reinliche, a priori, ohne sich die Hände zu benetzen, eine Astronomie ohne Meßinstrumente und Fernröhre treiben. Ich bin fest überzeugt, der große Philosoph würde mit Achtung jeden behandelt haben, der auf dem Wege der Beobachtung den Horizont des menschlichen Wissens zu erweitern strebt, weil er in dem Beobachteten selbst das Material erkennt, welches der G e i s t ordnen, beherrschen soll." Auf die Berufungsfrage kommend, sagt Humboldt: „Von dem rein metaphysischen Studium durch schwächere Geistesanlagen und frühe Beschäftigung mit dem empirischen Wuste getrennt, war mein Zweck des lebhaften Wirkens in dieser Angelegenheit der: in den stehenden trüben Urschlamm des hiesigen Lebens ein geistiges Princip, ein befruchtendes, bildendes, veredelndes zu bringen, das Interesse von der schaalsten, ärmsten Frivolität ab auf etwas Höheres, Ernsteres hinzuziehen. Diese Einwirkung wäre Schelling um so leichter gewesen, als das Wohlwollen des Kronprinzen gegen Schelling diesen in einen höheren Kreis gezogen haben würde". Man muß gestehen, daß über Schellings Genie und Leistung niemand höher und bescheidener urtheilen kann, als in diesem Fall Humboldt. Es ist dabei sehr wohl möglich, daß sein Urtheil auch eine Kehrseite hatte; er kannte die Mängel der Naturphilosophie und gab sie gelegentlich zum Besten, er sagte auch an verschiedenen Orten nicht immer dasselbe, und daher mögen unter seinen Urtheilen über Schelling auch solche gewesen sein, welche Altenstein brauchen konnte.

Der Kronprinz wendete sich direct an den König, und es wurde dem Grafen Lottum der Auftrag ertheilt, über ein Gehalt von 5000 Thalern mit dem Minister zu unterhandeln. Altensteins Bericht ist vom 10. Febr. 1835. Wir kennen ihn nur aus dem Auszuge, den Humboldt gemacht

und Bunsen mitgetheilt hat, offenbar mit etwas satirischem Vortrage. Die Meinung des Ministers war: Gabler solle als gründlicher Philosoph auf den Lehrstuhl Hegels, Schelling könne nebenbei als ausgezeichneter Mann berufen werden. Ihm das Lehrfach der Philosophie anzuvertrauen, sei nicht rathsam. Er beherrsche nicht das ganze Gebiet der Philosophie, habe seit 1809 nichts Bedeutendes geschrieben, Logik nie vorgetragen, sein Einfluß auf die Jugend sei mehr aufregend als belehrend, sein Alter vorgerückt, seine Kraft in der Abnahme, seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse weit zurückgeblieben hinter den Fortschritten der Zeit, seine Aeußerungen über Hegels Lehre seien anmaßend und unwürdig und bewiesen, daß er dieses System gar nicht kenne. Ist der Auszug in der Hauptsache richtig, so zeigt sich unverkennbar eine unverkleidete Parteinahme für die hegelsche Lehre. Der preußische Cultusminister rächt gleichsam Hegel an Schelling und braucht gegen diesen ähnliche Wendungen, als Schelling gegen Hegel: „Er gehöre zu der Classe von Philosophen, die mehr die von andern aufgenommenen Resultate benutzen, um ein eigenes System darauf zu bauen, als durch eigene Forschung in der Tiefe begründen; Hegels tiefer begründetes System habe dem anmaßlichen, unheiligen Treiben Schellings ein Ende gemacht".

Der Kronprinz nannte das ministerielle Gutachten „eine shakespearsche Hexensuppe". „Alles ist abgebrochen", schrieb Humboldt, „und wir erhalten die verhängnißvolle G a b e l."[1]

In Folge der Kölner Wirren verlor Bunsen seine römische Stellung. Als er auf seiner Rückkehr nach Deutschland (1838) einige Monate in München zubrachte, verkehrte er viel mit Schelling und studirte aus dessen Heften die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung. Die Gedanken seien „riesenhaft", schreibt er voller Bewunderung in einem seiner Briefe aus München, er nennt das System Schellings „den wirklich staunenswerthen Aufschwung des menschlichen Genius", „in jenen beiden Vorlesungen seien alle Fragen und Probleme nicht der Menschen, aber des Werkes Gottes im Menschen eingeschlossen".[2] Man war in vielen Kreisen begierig, diese neue und geheimnißvolle Lehre Schellings kennen zu lernen, es verbreiteten sich namentlich von der Offenbarungsphilosophie nachgeschriebene Hefte,

[1] Briefe von Alex. v. Humboldt an Chr. K. J. v. Bunsen. S. 14–18, 20ff. Brief v. 22. März 1835. Vgl. Allg. Ztg. Beil. 1870. Nr. 5. „Humboldt und Bunsen." — [2] Christian Karl Josias Frhr. v. Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Wittwe. (1869.) Bd. II. S. 2 u. 4. S. 135 Anm.

deren zwei sich ein Mann zu verschaffen gewußt hatte, der in dem Freundeskreise des Kronprinzen Bunsens ausgeprägter Gegensatz war: der damalige Oberst von Radowitz.[1]

2. Der Ruf. (1840.) Bunsen. Stahl.

Das Project der Berufung war nicht aufgegeben. Der günstige Zeitpunkt kam mit der Aera Friedrich Wilhelms IV. Wenige Wochen nach dem Regierungsantritt schrieb Bunsen, den 1. August 1840, im unmittelbaren Auftrage des Königs an Schelling: der König bitte ihn, seiner Residenz und Universität angehören zu wollen; er solle kommen nicht wie ein gewöhnlicher Professor, sondern als der von Gott erwählte und zum Lehrer der Zeit berufene Philosoph, dessen Weisheit, Erfahrung, Charakterstärke der König zu seiner eigenen Stärkung in seiner Nähe wünsche. „Die Stellung", so endete das schmeichelhafte Schreiben, „ist einzig, wie die Persönlichkeit, welche der König als Organ der Nation einladet, sie einzunehmen." Die Berufung Schellings war die Kriegserklärung von oben gegen die hegelsche Philosophie. Es war in dem Schreiben selbst unumwunden gesagt, gegen welchen Feind man die geistige Macht Schellings ins Feld führen wolle. Er solle dem Elende abhelfen, welches „der Uebermuth und Fanatismus der Schule des leeren Begriffs" angerichtet. Dies waren Bunsens Worte. Es gelte „der Drachensaat des hegelschen Pantheismus," so hatte der König selbst sich unlängst gegen Bunsen brieflich ausgedrückt.[2]

Die Ansichten der Menschen sind wandelbar, besonders wenn man vorgefaßte Meinungen über Dinge hat, die man nicht kennt. Solche Meinungen abzulegen, ist rühmlich. Vier Jahre später schrieb Bunsen an einen seiner englischen Freunde: „Was Hegel angeht, so gestehe ich, daß ich jedes Jahr höher von seiner Fähigkeit denke, die Wirklichkeit zu umfassen, obgleich die Methode mir unschmackhaft bleibt." Vorher hieß es „die Schule des leeren Begriffs."[3]

Der Brief mit dem Rufe des Königs kam aus der Schweiz (wo Bunsen seit einem Jahre preußischer Gesandter war) und wurde in einer „vertraulichen Beilage" von der Bitte begleitet, Schelling möge zu einer mündlichen Besprechung nach der Schweiz kommen. In derselben Zeit wurde auch Stahl erwartet, dessen Arbeit über „Kirchenrecht der Protestanten" den König sehr interessirt hatte, und dessen

[1] Aus Schellings Leben. III. S. 159. — [2] Chr. K. J. v. Bunsen u. s. f. Bd. II. S. 133 ff. — [3] Ebendas. II. S. 279.

Berufung nach Berlin auf Bunsens verhängnißvolle Empfehlung ebenfalls im Werke war. Er rief den schlimmsten seiner späteren Gegner; eine jener sanguinischen Wallungen, die den Eifer des außerordentlich bewegten und lebhaften Mannes bisweilen zu ungestüm forttrieben und der nöthigen Vorsicht und Menschenkenntniß beraubten, hatte ihn damals Stahl gegenüber völlig verblendet. Er glaubte sogar den echtesten Schüler Schellings in ihm zu sehen, nach Schellings eigenem Zeugniß, während dieser stets das Gegentheil sagte und es bei der Gelegenheit, von der wir reden, Bunsen selbst schrieb.[1] Er lehnte die Einladung nach der Schweiz ab. „Mit Stahl möchte ich auch eben nicht zusammentreffen. Er hat sich, wie Sie selbst finden werden, einem ganz beschränkten Orthodoxismus ergeben; demgemäß sind auch seine kirchenrechtlichen Ansichten. Für die Verfassung unserer Kirche sollen die ersten Einrichtungen nach der Reformation Norm sein und bleiben, nur im Geist Speners gemildert. Er übersieht, daß der Protestantismus nothwendig insofern etwas Fließendes ist, als er ein ihm Entgegenstehendes zu überwinden, allmählich innerlich und ohne äußere Mittel zugleich mit sich in das Höhere, die zukünftige Kirche, zu verklären hat. Der Protestantismus für sich ist so wenig die Kirche, als der Katholicismus für sich. Stahl, den Sie als meinen Schüler ansehen, ist durch meine Vorlesungen nur eben hindurchgegangen und hat, zu eitel, um für sein übrigens unleugbares Talent mehr nöthig zu halten, blos Allgemeinheiten daraus benutzt; die Philosophie der Offenbarung hat er nie gehört, und er kennt meinen letzten Sinn durchaus nicht."[2] Und doch konnte Bunsen glauben und es selbst Gladstone brieflich versichern, Stahl sei der ausgezeichnetste Mann, der aus Schellings Schule

[1] „A propos von Stahl!" bemerkt Schelling gegen Weiße, „hätte dieser, wie er gesollt, bekannt gemacht, was ich ihm bei der Gelegenheit geschrieben, als er mir einen Theil seiner Handschrift vorlegte, um gewissermaßen meine Einwilligung zur Benutzung meiner Ideen zu erhalten, so hätte die Meinung, als ob die fortanige Ausschließung aller Vernunftnothwendigkeit in meinem Sinn wäre, nie entstehen können." Brief v. 3. Novbr. 1834. In einem späteren Briefe an Dorfmüller heißt es: „Sie würden nicht wie Stahl auftreten wollen, der sich einbildete, mit so schwächlichen Mitteln, als aus einigen Vorlesungen aufgeschnappte, nur willkürlich adoptirte Ideen, gegen die große Macht der Verfinsterung, die nicht blos in Berlin, sondern auf allen preußischen Universitäten ist, wirken zu können, und der sich nebenbei noch für einen Schellingianer halten läßt." 13. Dec. 1840. Aus Schellings Leben. III. S. 99 u. 161. Vgl. oben Cap. XIII. S. 184. — [2] Aus Schellings Leben. III. S. 157.

hervorgegangen; die Skizze, welche er in seiner Rechtsphilosophie von Schellings Lehre gegeben, habe ihm dieser selbst als die einzige bezeichnet, die er für richtig anerkenne.[1]

Die Antwort, welche Schelling in der Hauptsache gab, war zunächst weder Ja noch Nein. Im Hinblick auf seine Jahre, auf seine langjährige, von zwei Königen ausgezeichnete Stellung in Bayern schien er den Ruf ablehnen zu wollen, von dem Bedenken erfüllt, ob er eine so mächtige Umkehr der Denkweise und Ueberzeugung, wie seine Vorträge bewirken müßten, so spät im Leben noch persönlich auf sich nehmen könne. Er lehnte nicht ab, sondern zögerte nur, aus Furcht, wie er sagte, dem eigenen Willen zu folgen. Er überließ alles dem Könige, in dem er „den künftigen Trost Deutschlands" erblicke, dem sein Herz, sein Innerstes angehöre. „Die Weisheit des Königs, der ich unbedingt vertraue, wird ermessen, ob bei der Ungewißheit der Dauer eines so weit vorgeschrittenen Lebens, einer zwar noch kräftigen, aber den Einwirkungen eines nördlicheren Himmels, eines bewegteren und angestrengteren Lebens vielleicht weniger widerstehenden Gesundheit, es noch der Mühe werth ist, an mich zu denken, mich so spät am Abend noch in den Weinberg zu rufen."[2]

3. Die Uebersiedlung.

Er selbst stellte keine Bedingungen, sondern erwartete die Anerbietungen des Königs und erbat sich nur von König Ludwig die Erlaubniß, auf Unterhandlungen einzugehen.[3] Er wünschte vorläufig so nach Berlin gehen zu dürfen, daß ihm die Rückkehr nach München offen blieb, also in einer von Bayern zunächst beurlaubten Stellung. In einem merkwürdigen und für Schelling sehr charakteristischen Schreiben an den Minister Abel rechtfertigt er diesen seinen Wunsch. „Was ich in einem bis zwei Jahren nicht wirken kann, würde ich auch in zehn nicht wirken. Denn es kommt in wissenschaftlicher Hinsicht überhaupt nur darauf an, daß ein Ausweg, den viele (ich bin es überzeugt) gern ergreifen würden, um der unnatürlichen Spannung, der immer unhaltbarer werdenden Stellung, in die sie sich verrannt, zu entkommen, ihnen *gezeigt* werde. Sie wollen nur nicht glauben, was sie nicht glauben *können*, und man kann ihnen darin nicht Unrecht geben.

---

[1] Chr. K. J. v. Bunsen. Bd. II. S. 136 Anmerkung. — [2] Aus Schellings Leben. III. S. 155ff. Vgl. Bunsen. Bd. III. S. 135ff. — [3] Ebendas. III. S. 162. Brief v. 5. Febr. 1841 an seinen Bruder.

Es bedarf keiner, am wenigsten einer fortgesetzten Polemik, es bedarf nur, daß ihnen als möglich dargethan werde, was sie für unmöglich halten, und zwar als möglich im Verein mit strengster Wissenschaftlichkeit, ohne Schmälerung des freiesten Denkens, ohne irgend etwas aufzugeben, das wahre und echte Wissenschaftlichkeit seit Kant wirklich gewonnen. Ueberlege ich diesen Stand der Sache, so muß ich es allerdings für meinen Beruf ansehen, in Berlin wenigstens eine Zeit lang zu lehren, indem ich die beruhigende Gewißheit habe, dadurch auch in kurzer Zeit bewirken zu können, daß aus einer allerdings gräßlichen Verwirrung der Uebergang zu erfreuender Klarheit nicht durch einen Rückfall, sondern durch ein wirkliches Fortschreiten, nicht durch eine neue Verwirrung und neue Stöße, sondern einfach und leicht, am Ende sogar, mit wenigen Ausnahmen, zu allgemeiner Zufriedenheit geschehe." [1]

In einer solchen provisorischen Stellung kam Schelling, ein fast Siebenundsechszigjähriger, im Herbst 1841 nach Berlin. Die ersten Erfolge schienen die Probe zu bestehen, die er hatte machen wollen. Neue Verhandlungen wurden im Sommer 1842 geführt, um ihn dauernd für Preußen zu gewinnen. Er erhielt den 9. October 1842 in ehrenvollster Weise seine Entlassung aus dem bayrischen Staatsdienst und trat mit dem gleichen Range (eines Geheimen Raths), den er in Bayern gehabt und der ihm den 11. November in Preußen ertheilt wurde, in den neuen Staatsdienst. Seine Stellung, nur mit dem Cultusministerium in Beziehung, war von jeder amtlichen Gebundenheit frei, er hatte als Mitglied der Akademie nicht die Pflicht, aber die Freiheit, Vorlesungen an der Universität zu halten. Indessen war es der eifrig gehegte Wunsch, der seiner Berufung zu Grunde lag, daß er von dieser Freiheit Gebrauch mache.

Die Berufung selbst erregte natürlich die größte Sensation. Es wurde laut in den Tagesblättern, der Name Schelling machte wieder Lärm, und man schrieb heftig für und wider. Auch in dem hegelschen Lager wurde mobil gemacht und man hörte die Waffen klirren. Schellings letztes Wort aus München, an Dorfmüller gerichtet, wiederholte noch einmal sein ceterum censeo über Hegel und dessen Schule. Er hatte gelegentlich von Leuten gesprochen, die sein Brod äßen. „Ich begreife nicht, was Ihnen in den Worten unverständlich sein konnte.

[1] Ebendas. III. S. 167 ff.

Zunächst ist natürlich Hegel gemeint, der in allen diesen Leuten eigentlich spricht. Nun können Sie vielleicht nicht so bestimmt wie ich, der ihn von Jugend auf gekannt, wissen, was dieser für sich und ohne mich fähig gewesen wäre, obwohl seine Logik hinlänglich zeigen kann, wohin er, sich selbst überlassen, gerathen wäre. Ich kann also wohl von ihm und seinen Nachfolgern sagen, daß sie mein Brod essen. Ohne mich gab es gewiß keinen Hegel und keine Hegelianer, wie sie sind. Dies ist nicht hochmüthige Einbildung, wovon ich weit entfernt bin, es ist Wahrheit."[1]

Achtzehntes Capitel.

Wirksamkeit in Berlin. Antrittsrede. Vorwort zu Steffens.

I. Schellings Wirksamkeit.

1. Gegner. Erwartungsvolle Stimmung.

Als Schelling das erste mal nach München ging, kam er mitten in das Lager seiner damals eifrigsten Gegner. Aehnlich schien es sich jetzt mit Berlin zu verhalten. Nicht blos von der hegelschen Schule drohten ihm Angriffe, auch von Seiten der Orthodoxen sahen einige scheel dazu, daß ein Philosoph dem Glauben der Zeit aufhelfen sollte. Man mochte dem Manne nicht recht trauen, von dessen gegenwärtiger Lehre man nichts Sicheres wußte; sicher war nur, daß unter den nachkantischen Philosophen er zuerst sich wieder dem Spinoza genähert, den Pantheismus erneuert und die Bahn gebrochen habe, auf welcher die hegelsche Lehre entstanden und in die glaubensfeindliche Richtung gerathen sei, mit welcher die Gegenwart zu thun habe. Indessen waren solcher Gegner nur wenige. „Der bei weitem größere Theil", so berichtet Schelling selbst in seinem ersten Briefe aus Berlin, „hält fest bei mir, namentlich kann ich auf Neander wie er auf mich zählen, ohngeachtet ich keinen Hehl habe, daß es mir mit der Philosophie Ernst ist, und zwar im wissenschaftlichsten Sinne."[2]

Auch die Feindschaft der Hegelianer hatte er sich weit ärger vorgestellt und weit schwärzer gefärbt, als sie war. Hörte man Schelling, so hätte man meinen sollen, daß jeder Hegelianer Gift und Dolch

---

[1] Ebendas. III. S. 165 ff. Brief vom 10. Sept. 1841. — [2] Ebendas. III. S. 173. Brief vom 9. Nov. 1841 an Dorfmüller.

gegen ihn führe auf die geheime Verordnung des Meisters selbst. Laute Zeugnisse sprachen dagegen. Hatte doch des Meisters Lieblingsschüler Gans in dem Vorwort zu seiner Ausgabe der hegelschen Rechtsphilosophie mit Bewunderung von Schelling geredet, während dieser die Vision „hegelscher Seïden" hatte. „Wir alle", sagte Gans, „haben niemals anders als mit der tiefsten Ehrfurcht den Namen Schellings ausgesprochen. Er ist uns einer, der neben Plato und Aristoteles, neben Cartesius und Spinoza, neben Leibniz, Kant und Fichte seinen Platz einnimmt. Er ist uns der jugendliche Entdecker des Standpunkts der neuern Philosophie, der Columbus, der die Inseln und Küsten einer Welt auffand, deren Festland anderen zu erobern überlassen blieb." „Es ist nun wohl natürlich und auch menschlich zu erklären, daß der seit nunmehr fünfundzwanzig Jahren Zurückgetretene über den Fortschritt, der auch ihn als wesentlich Ueberschrittenen bezeichnet, unmuthig wird, und sich dagegen wie gegen eine logische Fessel, die die Freiheit und das Leben ertödtet, sperrt. Aber weniger zu erklären ist es, wenn es verlautet, daß der große Urheber der Identitätsphilosophie von dem, was ihn auszeichnete, von seinem Principe abgewichen sei, und in dem wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben und in der Geschichte ein Asyl gesucht habe." „Systeme können nur durch Systeme widerlegt werden, und so lange ihr uns kein wissenschaftliches zu bereiten denkt, müssen wir bei dem bleiben, welches wir haben."[1] Der Leser wolle diese Worte beachten. Gans lebte nicht mehr, als Schelling in Berlin auftrat. Auch über die anderen hatte er nicht zu klagen: „Die Hegelianer betreffend", heißt es in dem schon erwähnten Briefe, „so werden die meisten bei mir hören, nachdem sie mir öffentlich und privatim jede Ehrerbietung versichert und bezeugt."[2]

Die Spannung, mit der man dem Beginn seiner Vorlesungen entgegensah, war unglaublich. Das größte Auditorium der Universität war zu klein für den allzugroßen Zudrang; die Studenten hatten erklärt, wenn nicht durch die Thüre, würden sie durch die Fenster hereinkommen. Unter den eingeschriebenen Zuhörern waren die Namen Savigny, Lichtenstein, Steffens u. a. In der That war es rührend, daß Steffens, der einst vor dreiundvierzig Jahren die erste Vorlesung des jugendlichen Schelling in Jena gehört hatte, jetzt ein Greis zu den Füßen des greisen Mannes saß.[3]

[1] G. W. Fr. Hegels Werke. Bd. VIII. Vorr. S. XII—XIV. Die Vorrede ist aus d. Jahr 1833. — [2] Aus Schellings Leben. III. S. 173. — [3] Ebendas. III. S. 173.

2. Die Antrittsrede.

Den 15. November 1841 eröffnete Schelling seine Vorlesungen zu Berlin. Er sprach mit der ganzen Energie seines Selbstgefühls, mit dem ganzen Bewußtsein der Würde seines Namens und Berufs, mit einer zu sicheren Vorempfindung, daß er siegen werde, in seinen polemischen Affecten durch die Bedeutung des Augenblicks, die ihn durchdrang, gemildert und ruhiger gestimmt. Die Rede war classisch stilisirt, getragen von Kraftgefühl, und ließ nur die Hoheit des Alters hervortreten, nirgends die Schwäche.

Man möge ihm Zeit und Raum gönnen, um zu rechtfertigen, warum er hier sei; er könne das Dic cur hic nur beantworten durch die ganze Reihe seiner Vorträge. Er sei gekommen, der Philosophie einen größeren Dienst zu leisten als je zuvor, dies sei seine Ueberzeugung, nicht die Meinung aller. Vor vierzig Jahren sei es ihm gelungen, in der Geschichte der Philosophie ein neues Blatt aufzuschlagen, die Seite sei voll, das Blatt müsse umgewendet werden, er selbst müsse es thun, da ein anderer, dem er es sonst gern überließe, nicht da wäre. Der Berufene allein vermöge es. Sei er dieser berufene Lehrer der Zeit, so wäre es nicht sein Verdienst, sondern das Werk höherer Macht. Er dränge sich nicht hervor auf den öffentlichen Schauplatz und habe bewiesen, daß er ihn entbehren könne, lange Jahre habe er in stiller Zurückgezogenheit gelebt, jedes Urtheil schweigend über sich ergehen lassen, dieses Schweigen nie gebrochen, selbst nicht, als man vor seinen Augen den geschichtlichen Hergang der neuern Philosophie verfälscht habe. Daß es in der Philosophie mit ihm aus sei, habe er ruhig die Leute sagen lassen, während er sich im Besitze gewußt einer sehnlichst gewünschten, dringend verlangten, wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie. So habe er gezeigt, daß er fähig sei jeder Selbstverleugnung, frei von voreiliger Einbildung, von der Liebe zu flüchtigem Ruhm. Die Zeit sei da, wo er das Schweigen aufgeben, das entscheidende Wort sprechen müsse. Denen, die ihn für fertig und abgemacht gehalten, müsse er lästig fallen, sie hätten mit ihm von vorn anzufangen, nachdem sie ihn schon construirt und untergebracht. Es sei etwas in ihm, von dem sie nichts gewußt.

Dieses neue, nothwendige, durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie geforderte Werk zu vollbringen, sei er gleichsam aufgespart. Es müsse hier vollbracht werden, „in dieser Metropole der deutschen

Philosophie", hier allein sei die entscheidende Wirkung möglich, hier jedenfalls müßten sich die Geschicke der deutschen Philosophie erfüllen. Die Philosophie sei der Schutzgeist seines Lebens gewesen, er dürfe ihr jetzt nicht fehlen, wo es sich um ihre höchste Entscheidung handle, er würde sonst seinen eigensten und höchsten Lebensberuf verfehlen. Dies sei der Hauptbeweggrund, der ihn hergeführt. Es gebe noch andere Anziehungskräfte für ihn von großer, ja unwiderstehlicher Gewalt: dieser König, den ein glorreicher Thron nicht höher erhebe, als die Eigenschaften seines Geistes und Herzens, dieses Volk, dessen sittlicher und politischer Kraft jeder echte Deutsche huldige, diese Stadt, die wie ein großes mächtiges Wasser schwer zu bewegen sei, selbst gewaltigen Erscheinungen, wie einst der kantischen Philosophie, gegenüber sich retardirend verhalte, das einmal für tüchtig Erkannte mächtig ergreife und fördere, diese Männer der Wissenschaft, unter denen er Gönner und Freunde zähle, endlich diese Jugend, die dem Rufe der Wissenschaft so gern folge und auf der gewiesenen Bahn selbst dem Lehrer voraneile. „Ich trete mit der Ueberzeugung unter Sie, daß, wenn ich je etwas, es sei viel oder wenig, für die Philosophie gethan, ich hier das Bedeutendste für sie thun werde, wenn es mir gelingt, sie aus der unleugbar schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, wieder hinauszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung."

Die Schwierigkeiten seien groß. Mit aller Macht reagire gegenwärtig das Leben selbst gegen die Philosophie, diese stehe dem Leben nicht mehr fern, sondern sei vorgedrungen in den Kern seiner gewaltigsten Fragen. Unwillkürlich und mit Recht werde jede Philosophie abgewiesen, deren Resultate den innersten Lebensmächten zuwiderlaufen, eine unsittliche Philosophie sei wirkungslos, ebenso eine irreligiöse. Der äußere Schein einer Uebereinstimmung mit dem Glauben mache die Philosophie nicht religiös und täusche die Welt nicht. Schon sei in einem gegebenen Fall die Deduction christlicher Dogmen für Blendwerk erkannt, die Schüler selbst, die treuen oder ungetreuen, hätten es erklärt. Wie es sich auch damit verhalte, der Verdacht sei da, die Meinung vorhanden. Von beiden Seiten heiße es: der Widerstreit zwischen Philosophie und Religion sei unversöhnlich. Von den Stimmführern des Autoritätsglaubens werde zunächst eine bestimmte Philosophie bekämpft, aber der Krieg gelte aller. Ihm selbst mache man den Vorwurf, daß er den ersten Impuls zu jenem Systeme gegeben, dessen Resultate so irreligiös ausgefallen. Man könne von ihm nicht er-

warten, daß er ein System in seinen Resultaten angreife, ein philosophischer Mann halte sich an die Principien, an die ersten Begriffe, er habe stets erkärt, daß er mit diesen gar nicht übereinstimme. Aber er käme nicht, jenes System zu bestreiten, Polemik sei nicht seine Sache, sondern höchstens Nebensache, auch sei der Kampf gegen ein System nicht nöthig, das schon in der Selbstauflösung begriffen; nicht tadeln wolle er, sondern besser machen. Mit Recht habe Gans gesagt, ein System könne nur durch ein System widerlegt werden; Unrecht habe er nur darin, daß er dem Gerüchte geglaubt, er selbst sei von seiner früheren Lehre abgefallen. Nicht worin diese oder jene, sondern alle gefehlt, wolle er zeigen, und warum man das gelobte Land der Philosophie nicht eher entdeckt. Nicht um sich über einen andern zu erheben, sei er gekommen, sondern um seinen Lebensberuf bis zu Ende zu erfüllen, nicht um Wunden zu schlagen, sondern zu heilen, nicht um aufzureizen, sondern zu versöhnen; ein Friedensbote trete er in diese zerrissene Welt, nicht zerstören sei seine Aufgabe, sondern bauen, eine Burg bauen, worin die Philosophie sicher wohnen könne. Nichts solle verloren gehen von dem, was Kant gewonnen, was er selbst begründet. Nicht eine andere Philosophie wolle er an die Stelle der früheren setzen, sondern ihr eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft hinzufügen. Seine Berufung habe die Gemüther aufgeregt, dies zeige, daß in Deutschland die Philosophie eine allgemeine Angelegenheit, eine Sache der Nation sei. Sie sei es seit der Reformation. „Damals, als das deutsche Volk die große That der Befreiung in der Reformation vollbrachte, gelobte es sich selbst, nicht zu ruhen, bis alle die höchsten Gegenstände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer solchen ihre Stellung gefunden hätten.“ Auch zur Zeit der Freiheitskriege habe sie sich als nationale Tugend bewährt in Männern, wie Fichte und Schleiermacher. „Sollte nun diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmählichen Schiffbruch enden, mit Zerstörung aller großen Ueberzeugungen und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr! Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft.“ [1]

[1] Schellings erste Vorlesung in Berlin (Cotta. 1841). S. W. Abth. II. Bd. IV. S. 357—367.

Man muß einer Gelegenheitsrede wohl nachsehen, daß darin das Publikum, welches sie anhört, und der Ort, wo sie gehalten wird, eine Stimme mitredet. Schelling hatte von Berlin nie so günstig gesprochen, als jetzt, wo er berufen war, dort zu wirken. Es gab eine Zeit, wo sich „Berlinismus“ und „Plattheit“ in seinem Munde leicht und gern verbanden.[1] Jetzt hieß Berlin „die Metropole der deutschen Philosophie“. Als Fichte und Hegel dort lehrten, erschien es ihm nicht so. Das Wort ist ihm nachgetragen worden, und eine im Uebrigen werth- und sinnlose Streitschrift, die wirkliches Salz nur dieses einzige Körnchen enthielt, machte damals die boshafte Bemerkung: „sein Urtheil ändert sich nicht nach Zeit und Ort, sondern Zeit und Ort werden besser, wo er ist.“[2]

3. Vorlesungen und Ansprachen.

Die Gegenstände seiner berliner Vorlesungen waren hauptsächlich Philosophie der Mythologie und der Offenbarung: diese las er während des ersten Semesters und wiederholte sie drei Jahre später im Winter 1844/45, jene im zweiten Semester und wiederholte sie im Winter 1845/46. Es war das letzte mal, daß er las. Aus der Wintervorlesung 1843/44 ist ein Bruchstück „Darstellung des Naturprocesses“ in die Gesammtausgabe der Werke übergegangen.[3]

Seit dem Frühjahr 1846 geriethen seine Vorträge in dauernden Stillstand, nicht aus Mangel an Theilnahme, denn obwohl die Zahl der Zuhörer sich beträchtlich gemindert hatte (sie soll im zweiten Se-

[1] S. oben Cap. XI. S. 143. — [2] Fr. Wilh. Jos. v. Schelling. Ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter. (Lpz. 1843.) S. 253. — [3] Schellings S. W. Bd. X. S. 301–390. — Die obigen Zeitangaben der berliner Vorlesungen Schellings sind der Gesammtausgabe seiner Werke entnommen und stimmen nicht ganz mit den amtlichen Lectionskatalogen. Nach den letzteren hat Schelling fünfmal über Philosophie der Mythologie gelesen: Sommer 1842, 1843, 1845, Winter 1844/45 und 1845/46; die im Sommer 1842 begonnene Vorlesung sollte im nächsten Sommer ergänzt und vollendet werden, ebenso die Vorlesung aus dem Sommer 1845 in dem darauf folgenden Winter „nach einer kurzen Wiederholung des vorangegangenen Theils.“ Demnach scheint, daß er innerhalb eines Semesters die Mythologie nur einmal ganz vorgetragen hat. Im Sommer 1844 las er über den ersten Theil der Offenbarungsphilosophie. Für die beiden Wintersemester 1842/43 und 1843/44 fehlt in den Katalogen Name und Ankündigung. Nach 1846 findet sich Schellings Name nur einmal noch; in dem Winterkatalog von 1847/1848, für welches Semester er „die neuere Philosophie seit Cartesius in ihrem Zusammenhange und Fortschritt“ angekündigt hatte, ohne sie dann zu halten.

mester auf den zehnten Theil des ersten herabgesunken sein), so kamen doch fast jedes Semester Deputationen, welche um Wiederaufnahme der Vorlesungen baten. Schelling versprach es auch für das Jahr 1850, aber erfüllte die Zusage nicht. Wir werden später auf die Veranlassung kommen, die er für den einzigen Beweggrund erklärt hat, aus dem er seine Lehrthätigkeit einstellte.[1]

Schelling war damals die von der preußischen Regierung anerkannte und gleichsam mit ihr verbündete Großmacht der Philosophie, der König schätzte ihn hoch, der damalige Cultusminister Eichhorn war sein Verehrer und Freund, die Familien beider verbanden sich durch eine Heirath. Jedes öffentliche Wort, das Schelling gelegentlich sprach, wurde weiter getragen und durchlief die Zeitungen. Was er bei Gelegenheit einer Ovation oder beim Beginn und Schluß eines Semesters gesagt hatte, erregte die Aufmerksamkeit und Kritik der öffentlichen Meinung. Er kannte die Tragweite seiner Worte und wußte, daß jedes an die Adresse kam, für die es bestimmt war. Was er daher den Gegnern zu hören geben wollte, wurde bei solchen Gelegenheiten gesprochen und sollte einschlagen in die Kämpfe der Zeit. In der Philosophie waren es die Hegelianer, in der Theologie und Kirche die Rationalisten und Lichtfreunde, die damals blühten, auch wohl die Männer der starren Orthodoxie, denen er gelegentlich etwas von der Art, die man später „Neujahrswünsche“ genannt hat, zukommen ließ.

Als ihm nach dem Schlusse des ersten Semesters, den 18. März 1842, seine Zuhörer einen solennen Fackelzug brachten, erwiederte er diese Huldigung mit einer Gegenrede, die aus dem Bewußtsein seiner philosophischen Großmacht hervorging und einen bösen Blick auf die Gegner warf, die sie ihm streitig machten. Er verdiene den Dank der Studenten, denn er habe ihnen etwas mitgetheilt, das länger daure, als das schnell vorübergehende Verhältniß zwischen Lehrer und Schüler, eine Philosophie, welche die frische Luft des Lebens und das volle Licht des Tages vertragen könne; er habe sie *die höchsten Dinge in ihrer ganzen Wahrheit und Eigenthümlichkeit erkennen lassen*, er habe ihnen statt des Brodes, das sie verlangten, nicht einen Stein gegeben und dabei versichert: das sei Brod! Er verabscheue jeden Unterricht, der zur Lüge abrichte, jeden Versuch, durch absichtliche Entstellung die Gemüther der Jugend moralisch und geistig zu verkrümmen.[2]

---

[1] Aus Schellings Leben. III. S. 242. Brief vom 29. Decbr. 1852 an Beckers. Vgl. S. 221 ff. Anmerkung. Brief vom 3. Jan. 1850. — [2] Preußische Staatsztg.

Als er nach seinem Eintritt in den preußischen Staatsdienst seine Vorlesungen im Winter 1842/43 begann, erklärte er den Studirenden, nicht blos ihr Lehrer, sondern ihr Freund und Rathgeber sein zu wollen. Auch das größte Talent werde erst durch den Charakter geadelt. Die Charakterbildung der Jugend geschehe in der Wechselerregung und Wechselbegeisterung für die Wissenschaft, so werde sie selbständig und erringe sich jene wissenschaftliche Tüchtigkeit, ohne welche Denk- und Lehrfreiheit Worte seien ohne Inhalt; sie möge sich nicht für fremde Zwecke brauchen, nicht benutzen lassen zu Manifestationen für eine nichtige und falsche Lehrfreiheit, die nicht aus Wahrheitsliebe, sondern aus persönlichen Interessen gefordert werde, wie bei denen, die von einer Kirche angestellt sein und zugleich die Freiheit haben wollen, die Lehre derselben durch ihre Vorträge zu untergraben. [1]

II. Vorwort zu Steffens' Nachlaß.

Hatte sich Schelling bei der ersten Gelegenheit gegen die falschen Philosophen der Zeit, bei einer zweiten gegen die lichtfreundlichen Prediger gewendet, so ließ er sich bei einer dritten etwas weiter aus über die religiösen Zeitfragen und theologischen Wirren. Die Veranlassung gab der Tod seines Freundes Steffens, dessen Andenken er durch einen öffentlichen Vortrag ehrte, womit er den 24. April 1845 seine Vorlesungen eröffnete. Ein Jahr später ließ er diese Rede mit einigen Erweiterungen als Vorwort zu Steffens' nachgelassenen Schriften erscheinen. [2]

Mit diesem Nachlaß hat das Vorwort nichts zu thun, und es hängt auch mit Steffens' Person nur sehr lose zusammen. Von einer Entwicklungsgeschichte, einem Charakterbilde, einer Analyse der Werke desselben ist nicht die Rede, nicht einmal, was man hier am ehesten erwarten würde, von seiner religiösen Parteistellung im Kampfe des Lutherthums mit der Union. [3] Steffens sei als Naturforscher Natur-

---

1842 (v. 19. März). Den 22. März wurde ihm von seinen Schülern eine Dankadresse überreicht, die auch von Neander und Twesten unterzeichnet war. Man begrüßte darin „die neue Aera der Philosophie".

[1] Leipz. Allg. Ztg. 1842 v. 1. Decbr. Augsb. Allg. Ztg. 1842. Nr. 346. (Die Vorlesung, von der im Winterkatalog 1842/43 nichts steht, ist also nachträglich gehalten worden.) — [2] Nachgelassene Schriften von H. Steffens. Mit einem Vorwort von Schelling. (Berlin 1846.) S. W. Abth. I. Bd. X.. S. 391–418. — [3] Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist. Eine Confession von H. Steffens. Breslau 1831.

philosoph geworden in einer Zeit, wo die beiden Richtungen noch zusammenhielten und noch nicht die Meinung war, das Geschäft der Naturforschung werde um so besser betrieben, je ferner sie sich von aller Philosophie halte; die Welt habe dann zu ihrer Verwunderung aus dem geologischen Schriftsteller einen theologischen hervorgehen sehen, heute würde diese Umwandlung weniger auffallen, denn die ganze Zeit sei inzwischen theologisch geworden. Mit wenigen Worten wird der Grundzug hervorgehoben, in welchem die Naturphilosophie fortwirke; sie habe dem „unnatürlichen Supernaturalismus" und damit dem „schwachen Theismus" ein Ende für immer gemacht und durch Zufall den Ausgang in einen „plumpen Pantheismus" genommen, worunter das System „des später Gekommenen" gemeint ist, wie sich zwölf Jahre früher die Vorrede zu Cousin ausgedrückt hatte.

Die theologisch gewordene Zeit in ihren Parteistellungen bildet das Thema der Vorrede zu Steffens. Wir erhalten eine Selbstcharakteristik Schellings, von der Seite genommen, die dem biographischen Interesse an seiner berliner Stellung am nächsten liegt. Man muß sich die Zeit, welche den politischen Ausbrüchen des Jahres 1848 unmittelbar vorherging, vergegenwärtigen, und wie damals die öffentlichen Kämpfe und Gegensätze sich fast alle auf dem kirchlichen Gebiete zusammendrängten. In einer solchen Zeit, sagt unser Vorwort, dürfe niemand gleichgültig bleiben, am wenigsten die Philosophie, der man jede freie Bewegung einräumen wolle, nur nicht die Berührung mit der positiven Religion, sobald sie diese vor sich sehe, solle sie zurücktreten und umkehren. Wie man aber der Philosophie auch nur *ein* Ziel verbiete, müsse man ihr alle vorschreiben und sie damit auf das Schmählichste beschränken. Als Philosophie müsse sie ganz frei, nur auf sich gestellt sein, schon in ihrem Anfange mit jeder Autorität, welchen Namen sie trage, gebrochen haben, selbst den *Namen* einer christlichen Philosophie müsse sie ablehnen. Die Reformation habe das Christenthum frei gemacht, jetzt solle es frei erkannt, frei angenommen werden und an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Luft der Wissenschaft durchwehtes, darum allen Stürmen gewachsenes, dauerhaftes System treten. Keine äußere Macht dürfe diese Freiheit hindern, selbst der öffentliche Abfall vom Christenthum solle überall ohne Gefahr geschehen können. Es brauche keine äußere Hülfe und dürfe keine annehmen. „Und welche könnte es noch annehmen, nachdem es, in der Reformation sich erhebend, den Schutz und Schirm

der größten und dauerndsten Macht, die die Erde je gesehen, zurückgestoßen hat?"[1]

Die geforderte Freiheit habe nothwendige Voraussetzungen verneinender Art. Auf dem Wege von der Reformation bis zum völlig freien Wiederaufbau des positiven Christenthums werde in einem unvermeidlichen Fortgange das Gebäude des alten Autoritätsglaubens Stück für Stück abgetragen; der Offenbarungsglaube werde in der protestantischen Dogmatik immer dünner, immer fadenscheiniger. Dies habe schon d'Alembert sehr richtig erkannt und an dem Beispiele der Glaubenslehre eines Genfer Theologen ergötzlich geschildert: in der ersten Auflage sei „von der Nothwendigkeit einer Offenbarung" gehandelt worden, in der zweiten nur noch von deren „Nützlichkeit", das dritte mal, sagte d'Alembert, werde es heißen „die Bequemlichkeit einer Offenbarung", und in der vierten Auflage, so fügt Schelling hinzu, wird man „von der Unschädlichkeit der Offenbarung" reden. So gehe es fort bis zum äußersten Deismus. Am Ende gelten die Glaubensthatsachen nur noch für Einkleidungen und Allegorien sogenannter sittlicher Wahrheiten; das positive Christenthum werde für ein paar armselige moralische Lehrsätze hingegeben, wie jener König, von dem Sancho Pansa erzählt, sein Reich für eine Gänseheerde verkaufte oder der „Neologe", über den Goethe sich lustig macht, ererbte Rittergüter besitzt, aber lieber ein Bauerngütchen möchte. Dies ist die Art, wie die Rationalisten mit dem positiven Glauben umgehen! Unfähig, denselben in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen, verflüchtigen sie ihn und lassen an seine Stelle moralische Gemeinplätze treten. Es ist keine Religion mehr, sondern ein willkürliches philosophisches Machwerk. Mit der Natur der Religion hören auch deren Wirkungen auf; je philosophischer die Religionsideen werden, je entkleideter vom Positiven, um so unwirksamer zeige sich ihr Einfluß auf die Volksbildung: diese schätzbare Bemerkung habe im Hinblick auf die socinianische Gemeinde in Polen Spittler gemacht, ein Mann, den bis jetzt an politischem Scharfsinn kein deutscher Geschichtsforscher übertroffen.[2]

Gegen diese Glaubensverflüchtigung suche man umsonst Hülfe bei den Glaubensbekenntnissen. Sie können nicht helfen, weil sie den Glauben nicht aus seinem eigensten Ursprunge begründen, sondern nur aus der Schrift beglaubigen, nicht auf die Wahrheit, sondern blos

[1] Schellings S. W. Bd. X. S. 394–398, 400. — [2] Ebendas. S. 399–402.

auf die Richtigkeit desselben gehen, d. h. auf seine Uebereinstimmung mit der Richtschnur der Bibel; sie gründen sich selbst blos auf Schrifterklärung und sind damit unterthan der Schriftauslegung, der philologisch-exegetischen Forschung. Nicht um die Beurkundung des Glaubens handle es sich, sondern um die Glaubenssache selbst. Findet man diese undenkbar und unmöglich, so wird die Schwierigkeit nicht dadurch gehoben, daß es so in der Schrift steht, daß man exegetisch beweist, es stehe wirklich so darin; kein Bekenntniß vermag diesen Zweifel zu lösen und den Glauben zu erzwingen. Die Zeit der Bekenntnisse sei vorüber, die Sache selbst stehe in Frage.[1]

Nun berufe man sich auf den göttlichen Ursprung der Schrift, und es gebe zwei verschiedene Arten, ihn geltend zu machen. Die Einen, welche in den theologischen Schulen das meiste Ansehen haben, setzen die Inspiration der Schrift voraus als eine von außen gegebene Thatsache, womit alle Bedenken der Vernunft einfach ausgeschlossen und niedergeschlagen seien. Dieser Standpunkt, damals in Hengstenberg und seinen Anhängern verkörpert, wird von Schelling gänzlich zurückgewiesen: es werde damit eine völlige Barbarei eingeführt, ein blinder Autoritätsglaube, blinder als der katholische, eine Theologie, unwissenschaftlicher als die scholastische, die doch für die formelle Denkbarkeit der Dogmen Sorge getragen, während die orthodox sein wollende Theologie von heute auch diese beseitige als unnöthig und überflüssig für den blinden Buchstabenglauben.[2] Die Andern berufen sich für die Göttlichkeit der Schrift wenigstens auf etwas, woran man glauben könne, nämlich auf die eigene innere Erfahrung, das »testimonium spiritus sancti«: das sei die fromme Art, die als solche blos individuell und persönlich, darum unvermögend sei, Gemeinbewußtsein zu werden, sich kirchlich und theologisch zu entfalten, denn die Theologie sei das wissenschaftliche Bewußtsein der Kirche.[2]

Darum sei zur Lösung der gegenwärtigen Glaubensfrage eine neue Theologie erforderlich, nicht pectoral, wie die fromme, nicht blind, wie die orthodoxe, nicht flach, wie die rationalistische, nicht blos formal wie einst die scholastische war, sondern eine reale aus den Tiefen wirklicher Wissenschaft geschöpfte Theologie. Man müsse der Vernunft den positiven Inhalt des Glaubens begreiflich machen, d. h. „die reale Denkbarkeit“ desselben darthun. Alle Vernunfteinsicht gehe

---

[1] Ebendas. S. 402—405. — [2] Ebendas. S. 405.

überhaupt nur auf die Möglichkeit der Dinge, nicht auf deren Existenz, diese könne überall nur geglaubt werden, in der Natur so gut wie in der Religion. Ohne die Einsicht in die Möglichkeit seines Objects sei der Glaube blind, durch diese Einsicht werde er erleuchtet. Das positive Christenthum erleuchten, heiße klar machen, „daß es zu seiner Voraussetzung keine anderen Verhältnisse habe, als durch welche auch die Welt besteht, daß der Grund des Christenthums gelegt sei, ehe der Grund der Welt gelegt war". Wem dieser tiefste Ursprung des Christenthums verborgen bleibe, der könne auch seinen geschichtlichen Ursprung nicht verstehen, denn das Christenthum sei älter, als seine Bücher. Eine Untersuchung, deren äußerste Objecte nur die christlichen Urkunden seien, reiche nicht heran bis an den Kern der Sache, so wenig als der Thurm von Babel an den Himmel, und könne daher jenen Kern auch nicht zerstören. Daher die Kritik, die sich mit den Verfassern und Abfassungszeiten der biblischen Schriften zu thun mache, zwar anerkennenswerth sei in gelehrter Hinsicht, aber nichts in der sachlichen Frage entscheide und schließlich zu keinem anderen Resultat führe, als was sich für jeden, dem die objective Wahrheit des Christenthums nicht einleuchte, auch ohne Kritik von selbst versteht: daß nämlich eine solche Lehre dann nur ein Gewebe successiver menschlicher Erfindungen sein könne.[1]

Die Lösung der Glaubensfrage, sachlich verstanden, ist die erste Forderung, die Art der Lösung könne nur wissenschaftlich, das Mittel dazu nur philosophisch sein. Ohne die Erleuchtung des positiven christlichen Glaubens durch Vernunfteinsicht sei dieser Glaube verloren. Bekenntnisse retten ihn nicht, auch nicht eine Veränderung in der äußeren Form der Kirche. Die Glaubensüberzeugung, das gemeinsame Bewußtsein der Glaubenswahrheit sei das innerste Selbst der Kirche. Ohne dieses sei die Kirche ein Körper ohne Seele, ein todter Körper. Daher möge man sich nicht der Täuschung hingeben, als ob man die erste aller religiösen Zeitfragen umgehen und vertagen könne, als ob der Kirche zu helfen sei durch eine Verfassung, als ob der Glaube kommen werde, wenn die Verfassung da sei. Diese soll und wird aus dem religiösen Leben, aus dem Glauben hervorgehen, nicht umgekehrt. Weder Glaube noch Verfassung lassen sich erkünsteln oder erzwingen. Wollte der Staat eine sogenannte Rechtgläubigkeit vor-

[1] Ebendas. S. 406—409 Anmerkung.

schreiben oder begünstigen, „so wäre unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht eine echte und lautere, sondern nur eine gemachte, verschrobene und verfälschte Orthodoxie zu erwarten, der man den gemeinsten Rationalismus, wenn er übrigens nur ehrlich sei, weit vorziehen müßte".[1] Und auf der andern Seite würde man durch äußere Einrichtungen vielleicht etwas mehr Gleichförmigkeit und Stabilität erreichen, die Kirchenverwaltung etwas erleichtern können, aber die Sache nicht fördern, im Gegentheil je fester und ausgeprägter die Form von außen, um so gehemmter die Entwicklung von innen, eine vollkommen befestigte äußere Existenz wäre nicht ohne Rückfall zu erlangen, wie die Kirche in England beweise, diese „Bastarderzeugung der Reformation mit dem Katholicismus". Der Glaube allein könne die Kirche frei und selbständig machen, er werde es, wenn er sich selbst völlig befreit, d. h. aus eigenem Vermögen zu wirklich allgemeiner Geltung entwickelt habe. Für seinen gegenwärtigen Entwicklungsdrang sei die äußere, prekäre, schwankende, unmündige Existenzform der deutschen protestantischen Kirche die günstigste Verfassung, weil sie ihn am wenigsten fessele. Diese Kirche könne mit ihrem Apostel sagen: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark!"[2]

Man sieht aus diesem Vorwort, das uns wichtiger erscheinen darf, als dem Verfasser selbst, welchen Standpunkt Schelling haben und als den seinigen angesehen wissen will. Geht es nach ihm, so soll der christliche Glaube beides sein: g a n z f r e i und g a n z p o s i t i v. Wie sich einst die Naturphilosophie zur Natur verhielt, so will sich die positive Philosophie zum Christenthum stellen: dasselbe in seiner vollen Realität bejahen, von innen heraus gleichsam nachschaffen und dadurch auf eine ganz neue Weise erleuchten. Diese Analogie hat ihm selbst beständig vorgeschwebt, und darum fühlte er sich auf seinem letzten Standpunkt immer noch gleich seinem ersten und mächtig zu einer eben so großen, ja größeren Wirkung. Ob dies eine Selbsttäuschung war, ist eine andere, nicht hier zu entscheidende Frage. So wenig die Naturphilosophie an die Stelle der wirklichen Natur treten, dieselbe vielmehr blos erkennen will, eben so wenig soll die Religionsphilosophie sich an die Stelle der wirklichen Religion setzen. Auf eine und dieselbe Art ist die wirkliche Natur für alle, für den Physiker, wie für den Laien; der Physiker, indem er die Möglichkeit der Naturerscheinungen einsieht,

---

[1] Ebendas. S. 412 Anmerkung. — [2] Ebendas. S. 413 ff.

hört dadurch nicht auf, die Wirklichkeit der natürlichen Dinge ebenso zu erfahren und zu erleben, wie der Unkundige, der nichts davon weiß, wie diese Dinge sein können. So soll es sich auch mit den göttlichen Dingen verhalten, deren Realität von allen auf gleiche Weise erfahren, erlebt, geglaubt wird, während die Einsicht in ihre Möglichkeit die höchste Erkenntniß ausmacht, die Vollendung der Philosophie, die dadurch den Glauben bei keinem aufhebt oder stört. Die Naturphilosophie verändert die Natur nicht und macht dieselbe nicht weniger positiv, als sie ist. Ebenso behält der Glaube sein eigenthümliches, in ihm selbst gegründetes Leben und bleibt, was er ist, unabhängig von aller Wissenschaft. Eben darin bestehe das eigentliche Wesen der Glaubensfreiheit.[1]

Erst die freieste Wissenschaft, d. h. die vollkommen entwickelte, erreicht den Glauben und versteht denselben in seiner ganzen Realität, in seiner ganzen von ihr unabhängigen Freiheit. Daher sind es diese drei Posten, welche Schelling vertheidigt: die Freiheit der Wissenschaft gegen die Orthodoxen, die Freiheit des Glaubens (in dem bezeichneten Sinn) gegen die Rationalisten, die Zusammenstimmung beider, ich meine den Satz: „je freier die Wissenschaft, um so einleuchtender der positive Glaube“ gegen die Kritiker, mit welchen letzteren er den Proceß sehr kurz und sich erstaunlich leicht macht. Am schärfsten wollte er die Lichtfreunde und die Orthodoxen getroffen haben und glaubte, daß gegen jene das Vorwort auch einige Wirkung gehabt. „Man schämt sich doch“, bemerkt er in einem Briefe an Dorfmüller, „des lichtfreundlichen Enthusiasmus auf der einen Seite, und auf der andern legt man der Sache nicht mehr die Wichtigkeit bei, wie früher.“ Die Märzstürme des Jahres 1848 hatten das Ministerium Eichhorn und das orthodoxe System in Preußen plötzlich verschwinden gemacht. „In einer Hinsicht athme auch ich freier“, schrieb Schelling unmittelbar nach jenen tumultuarischen Tagen, „ich konnte mich nicht wohl fühlen in der Atmosphäre der Bestrebungen, namentlich in Ansehung des Christenthums, die Zeit wieder auf den blinden Autoritätsglauben zurückzuführen, wogegen ich mich darum in dem Vorwort zu Steffens so entschieden aussprach, Bestrebungen, die bei weitem mehr schadeten, als sie je nützen konnten.“[2]

[1] Ebendas. S. 406. — [2] Aus Schellings Leben. III. S. 207, 211ff. Brief vom 11. Febr. 1847 und 30. März 1848 an Dorfmüller.

III. Die Vollendung des Systems. Vorträge in der Akademie.

Diese Vorrede zu Steffens war Schellings letzte von ihm selbst herausgegebene Schrift. Im Hintergrunde derselben lag das System, das nur als Ganzes an das Licht der Welt treten sollte, und dessen Ausarbeitung und Vollendung den Philosophen bis zum letzten Augenblick fortwährend beschäftigt hat. Die Gesammtdarstellung zerfiel in die beiden uns bekannten Theile der negativen und positiven Philosophie: jene sollte die Grundlage bilden, diese den Aufbau. Die Grundlage besteht in der rationalen Philosophie oder reinen Vernunftwissenschaft, in „der Principien- oder Potenzenlehre", die Schelling auch die Metaphysik seines Systems nennt; auf ihr ruht die Gottes- und Religionslehre, die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, welche letztere im engeren Sinn die positive Philosophie heißt, und deren Ziel die „philosophische Religion" ausmacht.

Der zweite Haupttheil des Systems war früher vollendet als der erste, und seine Veröffentlichung mußte anstehen, bis die Grundlage fertig war. Diese auszuführen, war die Arbeit der letzten Lebensjahre, und Schelling starb, noch bevor er die letzte Hand daran legte. Daher konnte er das Gesammtwerk seiner Lehre nicht selbst herausgeben. Ueber die Philosophie der Mythologie und Offenbarung hat er wiederholt gelesen, über die allgemeinen Theile schon in Erlangen, über das Ganze erst in München und Berlin, über die rationale Philosophie nie; sie wollte keine abgeschlossene Gestalt gewinnen und erweiterte sich unter seinen Händen unaufhaltsam, ja über sehr wichtige Punkte, wie über das Verhältniß der positiven Philosophie zur Potenzenlehre und über den Fortschritt der negativen Philosophie zur positiven, will Schelling selbst erst in Berlin völlig ins Klare gekommen sein. Mit einigem Erstaunen liest man dieses Bekenntniß in einem seiner letzten Briefe an Beckers. Seine Polemik gegen Hegel stützt sich wesentlich auf diesen Punkt, auf den Unterschied und das Verhältniß der negativen und positiven Philosophie, und die Sprache, welche Schelling in seiner Polemik führt, diese stets so determinirte, sichere, den Gegner wegwerfende Sprache sollte glauben lassen, daß er gerade an dieser Stelle seiner Sache völlig und mit aller Klarheit gewiß war. „Jetzt", schrieb er in den letzten Tagen des Jahres 1852, „handelt es sich für die Principienlehre nur noch um die vollendete schriftliche Abfassung."[1]

[1] Ebendas. III. S. 241. Brief vom 29. Decbr. 1852.

Die Themata, worüber Schelling in den Jahren 1847—1852 in der Akademie gelesen hat, gehören fast sämmtlich in die Entwicklung der rationalen Philosophie und können als Bruchstücke daraus gelten: über Kants Ideal der reinen Vernunft, die ursprüngliche Bedeutung der dialektischen Methode, die ἁπλᾶ des Aristoteles, eine principielle Ableitung der drei Dimensionen des Körperlichen, einige mit μα zusammengesetzte griechische Adjective. Die den 17. Januar 1850 gelesene Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten hat in der Darstellung des Systems eine gesonderte Stellung erhalten.[1]

Neunzehntes Capitel.

Letzte Kämpfe und Jahre.

I. Letzte Kämpfe. Der Proceß wegen Nachdrucks.

1. Die Art der Angriffe. Alte Feinde. Chr. Kapp.

Schellings Erscheinung in Berlin, die Tendenz seiner Berufung, das Aufsehen, welches er erregte, die neuen und großen Verheißungen, mit denen er kam, mußten die Gegner reizen und hervorlocken. Von allen Seiten rührten sich die Angriffe. Einige trieben die Polemik gegen ihn als ein profitables, von den Zeitumständen begünstigtes Geschäft; Andere, die das Bollwerk stürmten, zu dessen Vertheidigung er sich erhob, bekämpften ihn mit dem leidenschaftlichsten Zorn; es gab auch solche, die alten Unmuth oder alte Rache an ihm auszulassen hatten. Er war schon einige Jahre in Berlin, als Salat den Zeitpunkt gelegen fand, ein zweites Heft seiner Schrift „Schelling in München" herauszugeben. Ein Abschnitt darin war überschrieben „Schellings Orden!"[2] Die zornigen Gegner, die in ihm verkörpert sahen, was sie den „Geist der Lüge" nannten, wiederholten, was Feuerbach gesagt. In dem Jahr 1843 fiel ein förmlicher Platzregen von Streitschriften.

[1] S. W. Abth. II. Bd. I. S. VI. Das erste mal las Schelling in der Akademie den 20. Febr. 1843 (Aus Schellings Leben. III. S. 178). Die Abhandlung „Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache" wurde den 25. Nov. 1850 gelesen. S. W. Abth. I. Bd. X. S. 419 ff. — [2] Schelling in München. Von Salat, ordentlichem Professor an der ehemaligen Universität zu Landshut. Heft II. (1835). S. 98 ff.

„In der That", schrieb damals Schelling seinem Bruder, „ist die Bosheit der ganzen, überall zusammenhangenden antireligiösen, auf Zerstörung ausgehenden Clique grenzenlos, und sie werden nicht ruhen, so lang ich unter den Lebenden bin, die ganze Hölle wird sich in diesen Werkzeugen gegen mich aufthun."[1]

In diesem Jahr erschien unter dem Titel „Fr. W. J. v. Schelling, ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter" ein racheschnaubendes, im Uebrigen unschädliches Buch. Der vieljährige Beobachter war Christian Kapp, den Schelling — ich lasse dahingestellt, mit wie vielem Grunde — einst schwer und entehrend beleidigt hatte. Kapp, damals Professor in Erlangen, hatte im Jahr 1829 Schelling die Zusendung und Widmung einer Schrift „Ueber den Ursprung der Menschen und Völker nach der mosaischen Genesis" angekündigt; die Antwort Schellings, nicht als Anrede, sondern in der dritten Person gehalten, bezeichnete den Verfasser als notorischen Plagiator, der seine Vorlesung über Philosophie der Mythologie, Hegels Vorlesung über Philosophie der Geschichte aus Heften geplündert habe, unter „die diebische Nachdruckerzunft" gehöre und jetzt sich ihm nähere, „um durch hündisches Schönthun und Schweifwedeln die wohlverdienten Fußtritte abzuwenden." Kapps briefliche Erwiderung wurde gar nicht angenommen, und dieser brachte nun in einem offenen Sendschreiben an Schelling den Handel zur Kenntniß des Publikums.[2] Die eigentliche Rache sollte jetzt in dem obengenannten Buch zwar spät, denn es waren vierzehn Jahre verflossen, aber um so gründlicher vollstreckt werden. Es war auf eine vernichtende Charakteristik Schellings abgesehen, aber es kam nur zu einer Sammlung dunkler, fast unarticulirter Tiraden, und nach 268 Seiten hieß es: „Dies alles nur zum Vorgeschmack. Nun etwas näher zur Sache!" Keine neue Lehre bringe Schelling in Berlin, sondern wiederkäue die alte, „unter dem Hohngelächter der Eumeniden fresse er sein Gespeites", er sei „der Judas und Segestes der deutschen Wissenschaft", „der echte Lucifer, der Philosoph des Abfalls", „das Plagiat sei das unumgängliche Princip seiner schriftstellerischen Thätigkeit", seine erste Schrift „Vom Ich" sei Fichten und Kotzebue nachgebildet, seine Naturphilosophie aus einem vergessenen Buch des 17. Jahrhunderts, Cuffelaers Pantosophie, entlehnt u. s. f. Kapp wollte den Spieß umkehren, aber er hatte keinen Spieß. Wenn man die

[1] Aus Schellings Leben. III. S. 180. — [2] Sendschreiben an den Herrn Präsidenten u. s. f. von Schelling in München. Von Prof. Chr. Kapp zu Erlangen. 1830.

Eumeniden, Judas, Segestes, Lucifer und Kotzebue aus dieser Polemik wegläßt, so bleibt eine wunderliche Logik übrig. Was Schelling als neue Lehre vortrage, sei im Grunde die alte; vielmehr sei es nicht die alte, denn von dieser sei er abgefallen; vielmehr er sei von der eigenen Lehre nicht abgefallen, denn er habe eine eigene Lehre nie gehabt, sondern seine Ideen sämmtlich entwendet.[1] Indessen ist unter den Feinden Schellings Kapp nicht der einzige Repräsentant einer solchen Logik.

2. Der Angriff auf sein litterarisches Eigenthum. H. E. Paulus.

Alles Reden für oder gegen Schelling war leeres Gezänk, so lange der Hauptpunkt ununtersucht blieb: die Wahrheit und Neuheit seiner zweiten Lehre, welche die erste nicht umstürzen, sondern ergänzen und vollenden wollte. Er hatte in seiner Antrittsrede das Größte verheißen: „eine sehnlichst gewünschte, wirkliche Aufschlüsse gewährende, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternde Philosophie", „eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft!" Ob diese Verheißungen in den Vorträgen wirklich erfüllt seien, war die Frage, die nur aus einer genauen Einsicht, aus einer ruhigen Prüfung der gedruckten Vorträge entschieden werden konnte. Aber Schelling ließ nichts drucken. Die ungestümen Forderungen und Vorwürfe feindlicher Zeitschriften, daß seine philosophia secunda das Licht scheue, bewegten ihn nicht; auch Rosenkranzens poetische Ermahnung, er möge als Preuße die preußischen Nationalfarben beherzigen und seine neue Lehre schwarz auf weiß geben, ließ ihn ungerührt.[2] Was er nicht that, während er allein es auf die rechte Weise thun konnte, versuchten andere; man brachte Auszüge aus nachgeschriebenen Heften, um über Schellings Lehre öffentlich Gericht zu halten. Er war noch gar nicht in Berlin, als schon eine Flugschrift aus brieflichen Mittheilungen, welche münchener Zuhörer gemacht, den Beweis zu führen suchte, daß es mit der neuen Lehre nichts sei.[3] Er hatte seine erste Vorlesung in Berlin noch nicht beendet, als eine Schrift erschien, die aus der Vergleichung dreier Collegienhefte die schellingsche Offenbarungslehre wiedergeben, in ihrem Unwerthe namentlich Hegel gegenüber darthun, als den „neuesten Reactionsver-

[1] Fr. W. J. v. Schelling u. s. f. (Lpz. 1843.) S. 91; 129, 175 ff., 268, 323 ff., 358 ff. — [2] Schelling. Vorlesungen von Rosenkranz (1843). S. V. — [3] Schellings religionsgeschichtliche Ansicht nach Briefen aus München (Berlin 1841).

such gegen die freie Philosophie" vernichten wollte.[1] Die Absicht beider (anonymer) Schriften war rein polemisch; die erste hatte Riedel, die zweite Engels verfaßt. Neutraler verhielt sich J. Frauenstädt, der aus Schellings Vorlesungen während der beiden ersten Semester eine kurze Skizze seiner Lehre gab, „die Irrthümer in der Auffassung des Christenthums" nachzuweisen, „das Große, Tiefe und Wahre seiner Einsichten" zu würdigen versprach. Die Skizze war aus den drei Haupttheilen der Vorträge genommen: Philosophie der Offenbarung, Satanologie (die Schelling noch gegen Ende des ersten Semesters las, indem er die Stundenzahl verdoppelte) und Philosophie der Mythologie. Die Widerlegung war einfach: der Pantheismus sei falsch, der Theismus ebenfalls, also auch die Lehre Schellings, die beide verbinde.[2]

Schelling ließ diese Auszüge und Skizzen, die aus seinen Vorlesungen veröffentlicht wurden, ihren Weg gehen, und man konnte zweifeln, ob er sie überhaupt für richtig anerkenne. Privatim äußerte er sich darüber mit der größten Verachtung. In einer sehr derben Epistel an den württembergischen Pfarrer Barth, der sich über Schellings neue Lehre auf Grund der frauenstädtschen Schrift öffentlich ausgelassen hatte, heißt es von der letzteren: „sie habe von seinen Vorlesungen einen durchaus unrechtlichen Gebrauch gemacht und sei das Product einer bettelhaften und schmutzigen Buchmacherei".[3]

Da trat ein Fall ein, den er nicht mehr ruhig mit ansah. Er hatte so viel über Ideenraub, Plagiat, Nachdruck geklagt und den Teufel an die Wand gemalt, bis „der bekannte Satanas und Erbfeind seiner Philosophie"[4] wirklich kam und aus der Sache Ernst machte. Es war Paulus, sein ganz specieller Landsmann, der vor fünfzig Jahren Schellings Aufsatz über den Mythus selbst in die Oeffentlichkeit gebracht hatte,[5] sein Freund und Amtsgenosse in Jena, sein Amts-

---

[1] Schelling und die Offenbarung, Kritik des neuesten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie (Berlin 1841). — [2] Schellings Vorlesungen in Berlin. Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben u. s. f. von Dr. J. Frauenstädt (Berlin 1842). — [3] Aus Schellings Leben. III. S. 190. (Brief v. 5. Febr. 1845). Vgl. Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie. Zweite Vorlesung. „Wenn aber ein wissenschaftliches Kunstwerk in öffentlichen Vorträgen entfaltet worden, da scheint es, hat eine schmutzige und bettelhafte Buchmacherei, die es verstümmelt und besudelt, weder eine Manifestation des Unwillens, noch selbst die Anwendung bestehender Gesetze zu fürchten." S. W. Abth. II. Bd. III. S. 22. — [4] S. oben Cap. VIII. S. 101 ff. — [5] S. oben Cap. I. S. 14—16.

genosse, aber nicht mehr sein Freund in Würzburg; dann hatten sich auch ihre äußeren Lebenswege getrennt, Paulus war nach der würzburger Zeit einige Jahre lang (1807—1811) Schulrath in Bamberg, Nürnberg und Ansbach und seit 1811 Professor in Heidelberg. Er hatte Schelling nicht aus dem Auge gelassen, überzeugt, daß seine Lehre von seiten der Herkunft nicht originell, von seiten des Inhalts unwahr, in ihren Wirkungen irreführend, in ihrem Charakter lauter Schein und Dunst sei. Er paßte auf ein gedrucktes Wort Schellings, um ihn auf der That zu ergreifen und der Welt als Gaukler, wofür er ihn hielt, zu entlarven.

Kaum war die Vorrede zu Cousin da, so erschien eine Spottschrift unter dem Titel: „Entdeckungen über Entdeckungen unserer neuesten Philosophen, ein Panorama in fünfthalb Acten mit einem Nachspiel. Von Magis Amica Veritas“ (1835). Der anonyme Wahrheitsfreund war Paulus, welchen Schelling auch gleich als Verfasser erkannte.[1] Das Nachspiel ging auf Fichte den Sohn, der, ohne Schellings neue Lehre zu kennen, es derselben schon zuvorgethan haben wollte und sich als Zukunftsphilosoph meldete; das Intermezzo spottete über den bekannten Unfall Hegels, der in seiner Habilitationsschrift die Lücke im Planetensystem eben da als nothwendig hatte nachweisen wollen, wo kurz vorher Piazzi schon einen Planeten entdeckt hatte;[2] der eigentliche Hauptheld der übrigen vier Acte war Schelling, in dessen Philosophie „die absolute Leere“ Paulus wirklich zu entdecken meinte. Den Titel seiner ersten Schrift „Vom Ich“ habe Schelling von Kotzebue, den Inhalt von Fichte, die Identitätslehre von Bardili, an seinen bisherigen Leistungen sei nichts originell, die Verheißung künftiger sei Phrase, Anfang und Ende des Mannes eine Mystification. Es sei Zeit, „sein im absolut Leeren lange genug aufgeführtes Possenspiel“ nun wirklich einmal zu beendigen.

Dieser letzte und entscheidende Act schien gekommen, als Schelling mit seiner Offenbarungsphilosophie in Berlin auftrat, von der, wie er selbst verkündigt hatte, „die größte, in der Hauptsache letzte Umänderung der Philosophie“ ausgehen sollte.[3] Es war der Moment, auf den

[1] „Die Schrift: Entdeckungen u. s. f., die so viel Lügen als angebliche Thatsachen enthält, habe ich erst vor Kurzem genauer angesehen und auf den ersten Blick als Verfasser meinen alten Collegen und Landsmann Dr. Paulus in Heidelberg erkannt.“ Aus Schellings Leben. III. S. 115. (Brief an Beckers v. 21. Octbr. 1835.) — [2] Vgl. dieses Werk Bd. VIII. S. 231 ff. — [3] Worte aus Schellings Vorr. zu Cousin. S. XVIII.

Paulus lange gewartet. Es ließ jetzt von der ersten Vorlesung, die Schelling während des Winters 1841/42 in Berlin hielt, ein Heft auf seine Kosten wörtlich nachschreiben und gab es (bei Leske in Darmstadt) unter dem Titel heraus: „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. schellingschen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im berliner Wintercursus von 1841—42, der allgemeinen Prüfung vorgelegt von Dr. H. E. G. Paulus" (1843). Weitschweifig, wie Titel und Widmung[1], waren Vorrede, Einleitung und die in den Text eingeflochtenen Zwischenbemerkungen des Herausgebers, so daß sie von dem sehr umfänglichen Buch einen großen Theil einnahmen, der übrige und größte Theil gab sich selbst für den wörtlichen Text der Vorträge Schellings. Es war nicht mehr ein Auszug oder eine Skizze, sondern eine Copie. Daß es sich wirklich so verhielt, anerkannte Schelling, indem er den Herausgeber wegen Nachdrucks gerichtlich verfolgte. Den 3. August 1843 brachte die preußische allgemeine Zeitung die Nachricht, das Werk sei als Nachdruck polizeilich mit Beschlag belegt. Paulus schrieb eine „Vorläufige Appellation an das wahrheitliebende Publikum contra des Philosophen Fr. W. J. von Schelling Versuch, mittelst der Polizei sich unwiderlegbar zu machen". Eine solche Lehre zu widerlegen und unschädlich zu machen, sei ein gemeinnütziges Werk, es gebe dazu kein anderes Mittel, als die Veröffentlichung; da Schelling seine Vorträge selbst nicht habe drucken lassen, so sei das angeklagte Buch weniger Nachdruck als „Vordruck" und übrigens so verfaßt, daß es der Herausgeber als sein volles geistiges Eigenthum beanspruche, da er die fremde Lehre keineswegs blos mittheilt, sondern zum Gegenstand seiner eigenen historischen und kritischen Darstellung genommen.[2] Der Proceß erregte die allgemeinste Aufmerksamkeit, es war seit den Bundesgesetzen gegen Nachdruck der

[1] Die Widmung hieß: „Insbesondere gewidmet denen, welche endlich wieder den historischen Christus historisch-idealisch suchen zu müssen begreifen, kirchenhistorisch aber einsehen, wie die ins Uebermenschliche phantasirende, dialektische Speculation in Athanasius, Augustinus, Anselmus und deren Nachahmern sich von dem praktisch geistigen Messiasideal der neutestamentlichen Christlichkeit im unfruchtbaren Meinungsglauben immer weiter verlaufen habe." — [2] Vgl. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus und seine Zeit. Von K. A. Frhrn. v. Reichlin-Meldegg (1853). Bd. II. S. 378—383.

erste Rechtshandel von Bedeutung, und da von seiten des Angeklagten nicht gemeine Gewinnsucht, sondern eine sogenannte gute oder zeitgemäße Absicht im Spiele war, da in diesem Falle Crispin das Leder genommen hatte, um den armen Leuten Schuhe zu machen, so neigte sich ein großer Theil der öffentlichen Meinung ihm zu und vergaß über dem Parteiinteresse die Rechtsfrage. Schelling rechnete mit völliger Bestimmtheit auf den gerichtlichen Sieg, zumal die preußische Regierung jene Bundesgesetze beantragt und durchgesetzt hatte. Indessen wurde das Buch gerichtlich nicht für Nachdruck erkannt und die Beschlagnahme aufgehoben. Dies war der Grund, warum Schelling seine Vorlesungen für immer einstellte.

Wir kennen die Entfremdung, welche zwischen den beiden Männern zeitig eingetreten war und gar nicht ausbleiben konnte; es ist über ein Menschenalter her, daß Schelling an Schubert schrieb, Paulus sei unter den bösen Menschen, von denen er zu leiden gehabt, der böseste.[1] Es war auf beiden Seiten ein lange genährter gründlicher Haß, der jeden in dem andern eine incarnirte Schlechtigkeit ganz besonderer Art sehen ließ. Schelling sah in Paulus eine Art „Shylock", der auf den Moment laure, wo er ihm mit dem Messer beikommen könne; Paulus sah in Schelling einen gemeinschädlichen Charlatan, den zu entlarven jedes Mittel erlaubt sei. Es ist ein unerquicklicher Anblick, diese bösen Empfindungen noch einmal und gehässiger als je auflodern zu sehen in dem fast siebzigjährigen Schelling, in dem zweiundachtzigjährigen Paulus! Nach dem letzten Unrecht, das dieser ihm zugefügt, schrieb Schelling einem seiner Freunde: „Daß die Protestanten, zumal die Rationalisten über mich und die Philosophie der Offenbarung herfallen, wundert mich nicht, und ich habe es wohlverdient. Wenn Einer davon, der seit vierzig Jahren mit dem wüthendsten, bis zum Wahnsinn gesteigerten Haß mich verfolgt und, wohl wissend, daß ich zu solchem Schmutz nicht herabsteigen kann, Lügen und Verläumdungen gegen mich häuft, wobei die frühere immer als Beweis für die Wahrheit der späteren dienen muß, der noch außerdem die Niedrigkeit hat, dabei immer anderer Werkzeuge, verlorener Menschen, sich zu bedienen, wenn es diesem gelingen könnte, mich wirklich zu verletzen, so wüßte ich, wofür ich die Wunden zu nehmen hätte: es wären στίγματα τοῦ Χριστοῦ. Sie wissen indeß, daß ich diesem Bösewicht den Nachdruck eines Heftes

[1] S. oben Cap. XI. S. 146.

meiner Vorlesungen nicht habe hingehen lassen, weil ich weiß, daß gegen die vollkommene Ehr- und Schamlosigkeit des verhärteten zweiundachtzigjährigen Sünders durch kein Mittel etwas zu gewinnen ist als pecuniären Verlust, daß Geldstrafe und Geldentschädigung, die ich zu erlangen hoffe, das Einzige ist, was ihn afficirt." Wenige Tage später kommt Schelling auf die Sache zurück und wünscht dem Processe die größtmögliche Publicität zu geben. „Bei dieser Gelegenheit hoffe ich des alten Bösewichts nebst seinem ihm allein noch gebliebenen Schildk(n)appen einmal für immer loszuwerden." „Die Regierungen müssen eines von beiden auf sich nehmen, entweder den Bundesbeschlüssen ins Gesicht entgegenzuhandeln oder einen soi disant berühmten Gelehrten und Buchhändler, wäre der erste auch Geheimer Kirchenrath und der andere Hofbuchhändler, als förmlichen Diebstahls überwiesen zu verurtheilen."[1] Da er nun den Schutz und die Genugthuung, die er gerade in Berlin am ehesten erwarten durfte, nicht gefunden, so erklärte er dem Ministerium, unter solchen Verhältnissen nicht weiter lesen zu können.[2]

3. Die Auslassung über Hegel.

In einem sehr beachtenswerten Punkt überrascht uns das nachgedruckte Werk. Wir sehen daraus, daß Schelling über Hegel ganz anders auf dem Katheder in München, in dem Vorwort zu Cousin, in Briefen u. s. f. sich ausgelassen hat, ganz anders dagegen auf dem Katheder in Berlin: dort so geringschätzig und wegwerfend wie möglich, hier dagegen mit der größtmöglichen Anerkennung und Hochschätzung. Die Beweggründe, weshalb er von Hegel in einer so zweizüngigen, nach Zeit und Ort so verschiedenen Weise geredet hat, springen in die Augen und bedürfen keiner besonderen Darlegung. Aber die Thatsache selbst ist so unbekannt und doch so bemerkenswerth, daß wir sie ans Licht stellen und der Vergessenheit, der das nachgedruckte Werk wohl verfallen ist, entreißen wollen.

In den Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung, die Schelling während des Winters von 1841/42 zu Berlin gehalten, kommt er auf den Entwicklungsgang seiner Lehre, auf die Entstehung der Identitätsphilosophie und den Versuch zu sprechen, welchen Hegel zur Vollendung der letzteren gemacht habe. „Mit großer Energie führte ein Anderer den Abschluß des Systems herbei. Es wäre meiner un-

[1] Aus Schellings Leben. III. S. 182—184. Briefe vom 28. Sept. und 6. Oct. 1843 an Dorfmüller. — [2] Ebendas. III. S. 242.

würdig, mich nicht frei über ihn auszusprechen, und würde sein Andenken wenig ehren. Ich habe mich freimüthig über Kant und Fichte geäußert, die beide meine Lehrer gewesen, obgleich ich bei keinem derselben gehört habe (doch bei Fichte eine Stunde, als ich schon sein College geworden war, und da lernte ich seinen Vortrag kennen, wie ihn keiner seiner Nachfolger hatte). Sollte ich mich scheuen, über Hegel zu sprechen?" „Daß ich ihn erwähne, zeigt, wie hoch ich ihn stelle. Ich sehe, wie Hegel allein den Grundgedanken meiner Philosophie in die spätere Zeit gerettet hat, und diesen Gedanken, wie ich namentlich aus seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie ersehen habe, hat er bis zuletzt erkannt und in seiner Reinheit festgehalten. Während wir anderen uns von dem Materiellen der gewonnenen Ansicht fortnehmen ließen, hielt er die Methode in ihrer Reinheit trefflich fest. Keiner hätte die vorangegangene Philosophie besser vollenden können als er. Er hat die Identitätsphilosophie selbst zur positiven Philosophie gemacht und damit überhaupt zur absoluten, nichts außer sich lassenden Philosophie erhoben."[1]

Nun wird weiter dargethan, daß Hegel die Identitätsphilosophie mit Recht als „die Wissenschaft der Vernunft" gefaßt und als ein rationales, auf das reine Denken gegründetes System ausgeführt habe, darum sei bei ihm die dialektische Methode an die Stelle der intellectuellen Anschauung getreten und die Logik das Fundament der Philosophie geworden; sie hätte füglicherweise nicht blos ein Theil seines Systems, sondern dieses selbst seinem ganzen Umfange nach sein sollen. „Es könnte nun nicht anders als erwünscht sein, in das Innere der hegelschen Logik einzugehen, um die methodologischen Erörterungen, den Scharfsinn, der sich im Einzelnen kundgiebt, hervorzuheben, damit niemand glaube, es solle das Werk überhaupt verurtheilt und über das Verdienst des Urhebers abgesprochen werden. Nur tadle ich, daß sich die Logik nur zu einem Theil gemacht und die Natur- und Geistesphilosophie außer sich gelassen hat. In diesem Fall war sie absolute Logik, das Ideal der reinen Vernunftwissenschaft. Daß indes diese ganze Wissenschaft sich in das Logische auflösen müsse, habe ich selbst erst später — und nicht unabhängig von Hegel — eingesehen."[2]

Welches höchst merkwürdige Bekenntniß, das die früheren Aussagen über Hegel zu Boden schlägt! Auf dem münchener Katheder

[1] Paulus: Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung u. s. f. S. 358—59. — [2] Ebendas. S. 359—377.

hieß es, daß Hegel das Werk Schellings, nämlich die Identitätsphilosophie nicht gefördert, sondern nur karikirt und dadurch deren Mängel erkennbar gemacht habe; darin bestehe das einzige Verdienst seiner Lehre, die kein Fortschritt sei, sondern blos eine Episode. In dem Vorwort zu Cousin figurirte Hegel als der später Gekommene, den die Natur zu einem neuen Wolffianismus prädestinirt zu haben schien.[1]

Nirgends hat Schelling über Hegel eingehender, gerechter, seiner selbst würdiger geurtheilt als in dieser von Paulus überlieferten Vorlesung.[2] Es sind zwar nachgeschriebene Worte, die aber den Sinn und Wortlaut seiner Rede im Wesentlichen ohne Zweifel richtig wiedergeben, wie es ja auch Schelling selbst durch die Klage wegen Nachdrucks anerkannt hat.

Es war eine Episode auf dem berliner Katheder, die wir in den gedruckten Vorlesungen umsonst suchen, obwohl es hier Stellen genug giebt, die sich mit Hegel beschäftigen.[3] Aber das Maß der Anerkennung ist so tief heruntergesetzt worden, daß der später Gekommene nur noch als ein hausbackener Philosoph von einer gewissen Nützlichkeit gilt. In der sechsten Vorlesung über die Philosophie der Offenbarung steht zu lesen: „Konnten sich mir freilich die besonders allem Sinnreichen und Genialen feindlichen Elemente in der ganzen Weise Hegels nicht verbergen, so sah ich dagegen, daß derselbe auch manchem falsch Genialen, wirklich Schwachen, ja Kindischen, durch vorgebliche Gemüthlichkeit Irreleitenden, was er in der Zeit vor sich fand, mit Kraft und zum wahren Besten gründlicher Denkart und Wissenschaft entgegentrat, und während die andern allerdings fast nur taumelten, hielt er wenigstens an der Methode überhaupt fest, und die Energie, mit der er ein falsches System, aber doch ein System durchführte, hätte, zum Rechten gewendet, zum unschätzbaren Vortheil der Wissenschaft gereichen können."[4]

4. Apologeten

Schelling hatte das einundsiebzigste Jahr überschritten, als er aufhörte, nach außen zu wirken, und das staubige Feld der letzten Kämpfe verließ. Er hatte noch einmal in der geistigen Welt stürmische Be-

---

[1] Vgl. oben Cap. XV. S. 208—212, Cap. XVI. S. 215, 227—229. — [2] Paulus. S. 358—377. — [3] Sämmtl. Werke. Abth. II. Bd. I. S. 335, 587. Bd. III. S. 53, 86—90. — [4] Ebendas. Bd. III. S. 87. — Auf dem münchener Katheder hatte er die hegelsche Philosophie mit einer unnützen Flachsmaschine verglichen! S. oben S. 210.

wegungen hervorgerufen und erlebt, heftige Anfeindungen und begeisterte Zurufe, welche letzteren freilich unter dem lauten Getümmel der feindlichen Stimmen weniger gehört wurden, auch geringer an Zahl waren; sie waren deshalb noch nicht wirksamer an Gewicht. Es fehlte nicht an freiwilligen Apologeten, von denen einige durch rohe Schmähsucht[1], andere durch Uebertreibung die Sache, welche sie führen wollten, verdarben. Ein ungenannter Apologet forderte die ganze Schaar der Gegner heraus und suchte einen nach dem andern in den Staub zu werfen. Auch ließ sich mit einigen dieser Gegner leicht fertig werden, denn ihre Gründe waren schwach und sie selbst noch schwächer. Die Apologie war eine Verherrlichung Schellings. In ihm sei das Heil der Theologie erschienen, er sei „der spiritus rector des Jahrhunderts", „der moderne *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*". Sie verglich ihn mit dem Heilande selbst. Einst habe er über Palmen und unter dem Hosianna der Menge seinen Einzug in die Welt gehalten, jetzt gehe er den Kreuzesweg unter Schmähungen.[2]

II. Lebensabend. Das Ende.

Die letzten Jahre des Philosophen ziehen sich vor den Blicken der Welt immer tiefer zurück in die Verborgenheit und Stille des Hauses, der Familie, der Arbeit. Er hatte in Berlin einen Kreis bedeutender Freunde gefunden, in dem er sich bald heimisch fühlte, Männer, wie Steffens, Neander, die beiden Grimm, Pertz, Ranke u. a. Unter den Hegelianern war ihm Henning der angenehmste.[3] Seine Erholungen sind kleinere Reisen, von denen die weiteste im Sommer 1846 nach dem Rhein, Belgien und den Niederlanden ging; seine körperliche Stärkung suchte er in Karlsbad, später in Pyrmont, nach welcher gewöhnlich eine Sommerfrische auf der Wilhelmshöhe folgte, das letzte mal in Ragaz. Im September 1843 machte er zu Karlsbad die Bekanntschaft des Fürsten Metternich, der Schelling zu sehen wünschte und eine lange Unterredung mit ihm hatte, so vertraut, als kenne er ihn seit vielen Jahren. Zu seinem Erstaunen erfuhr Schelling einige Zeit später, daß die Philosophie Metternichs stille Liebe sei. „Dieser Tage hörte ich aus zuverlässiger Quelle von einem vertrauten Schreiben

---

[1] Z. B. das „G. Heine" unterzeichnete Vorwort zu dem wuttkeschen Jahrbuch der deutschen Universitäten für das Winterhalbjahr 1842/43. — [2] Schelling und die Theologie (Berlin. 1845), besonders abgedruckt aus dem „Neuen Repertorium für theologische Litteratur und kirchliche Statistik". (1845.) Heft II. — [3] Aus Schellings Leben. III S. 178, 184.

des Fürsten von Metternich, worin dieser mit ergreifendem Schmerz seinen Ekel an Staatsgeschäften ausspricht, und der greise in den größten Staatshändeln grau gewordene mächtige Mann, dessen Bekanntschaft ich vor zwei Jahren in Karlsbad gemacht, sich nichts wünscht, als ganz der Philosophie leben zu können. Wer hätte dies gedacht? Aber die Zeit drängt von selbst dahin, und die letzte Entscheidung wird doch nur eine geistige sein können."[1]

Indessen traf schon die nächste Zeit ganz andere Entscheidungen, denen Schelling innerlich abgewendet und abgeneigt war. Der Gang der Dinge lief ihm zuwider, das Bedürfniß nach Ruhe und Abgeschiedenheit von der Welt, wie es dem hohen Alter wohl ansteht, stimmte ihn nicht mehr zu rascher und lebhafter Theilnahme. In demselben Jahr, wo er sich für immer zurückzog, begann die nationale Bewegung in Deutschland ernsthaft politisch zu werden und vertrieb schnell den theologischen Charakter der Zeit, dem Schelling gegenüberstand. Die schleswig-holsteinische Frage weckte die deutsche; die Umwandlung der preußischen Provinzialstände in Reichsstände, vom Könige angebahnt und zurückgehalten, von der Opposition des vereinigten Landtages gefordert, rief die Parteien und parlamentarischen Kämpfe ins Leben, die das Jahr 1847 bedeutsam gemacht haben; das große Thema des nächsten Jahres, nach dem Sturz der Julіregierung in Frankreich, nach den Straßenkämpfen in Wien und Berlin, war die Erneuerung des deutschen Reichs, die deutsche Verfassungsfrage, welche die Nationalversammlung in Frankreich gelöst haben wollte, als sie im Frühling des folgenden Jahres die erbliche Kaiserkrone des neudeutschen Reichs dem Könige von Preußen darbrachte. Wo sich Schelling über die Zeitereignisse brieflich und vertraulich ausspricht, erkennen wir dieselbe Sinnesart wieder, die er schon vor mehr als dreißig Jahren in seinem Urtheil über die württembergischen Verfassungskämpfe an den Tag gelegt.[2] Sein Kanon ist die Gesetzmäßigkeit und Continuität geschichtlicher Entwicklung, der fortschreitende, aber nirgends gewaltsam abgebrochene und gestörte Rechtsgang der Dinge, er will nicht, daß man die gegebenen Zustände vertilgt und neue, willkürlich gemachte an deren Stelle setzt. So ist er durch seine ganze Denkweise ein erklärter Gegner der Revolution. Gegenüber der schleswig-holsteinischen Frage findet er, daß die untrennbare Verbindung der Herzogthümer nur in Beziehung

[1] Ebendaselbst. III. S. 181, 197. — [2] S. oben Cap. XIII. S. 170—172.

auf Dänemark gelten könne, da sie in Beziehung auf Deutschland eben nicht gelte;[1] dem Chaos der französischen Zustände gegenüber sieht er das einzige Heil in der Rückkehr zur Legitimität auf dem Wege der Fusion und wünscht, daß die Herzogin von Orléans, diese schwergeprüfteste Frau ihrer Zeit, offen und rückhaltlos den Weg dazu betreten möge;[2] mit der neuen Reichsverfassung seines eigenen Vaterlandes ist er im völligen Zwiespalt. Er ist, um nach den Schlagworten der Zeit zu reden, föderativ und großdeutsch gesinnt. Der Einheitsstaat paßt ihm nicht für die Natur, die Rechtszustände, die Bestimmung des deutschen Volks; die Form der strengen Monarchie findet er unangemessen zu der Vereinigung, deren Deutschland bedarf, die Ausschließung Oesterreichs erscheint ihm „als die tödtliche Amputation des zukunftreichsten und lebensvollsten Theils". Er will den Dualismus nicht vertilgt, sondern gemildert sehen und empfiehlt gegen die Zweiheit als das beste Mittel die Dreiheit; Preußen und Oesterreich seien die natürlichen, durch ihre Machtstellung gegebenen Oberhäupter Deutschlands, dazu solle ein drittes kommen, gewählt aus der Reihe der Könige.[3] Daß der König von Preußen die Kaiserkrone nicht nahm und Preußen und Oesterreich sich wieder vertrugen, um gemeinschaftlich eine kurze Restaurationsepoche zurückzuführen, war ihm erwünscht. Er hat die Zeit nicht mehr erlebt, wo die deutsche Frage von neuem erwachte, die Bewegung wieder mit Schleswig-Holstein begann, aber zur Lösung des Knotens das Schwert ergriffen wurde, und die Aera der Kriege aufging, welche aus der Niederlage dreier Völker zuletzt das deutsche Kaiserreich davontrug.

Man muß diese politischen Ansichten Schellings nicht höher nehmen, als sie selbst sich geben, es sind vertrauliche briefliche Aeußerungen, die dem öffentlichen Treiben fern sind und sein wollen. Ein politischer Preuße ist er nie geworden. Man möchte sagen: Bayern geht ihm nach, besonders bei der Triasidee. Vielleicht daß einen persönlichen Antheil daran die Liebe zu seinem königlichen Schüler Maximilian II. hatte, dessen fähiges und ernstes Streben er gern rühmt, und der ihm bei jeder Gelegenheit seine Dankbarkeit zeigte. Das Wiedersehen des Königs in Berlin (Sept. 1853), kurze Zeit vor seinem Tode, war

[1] Aus Schellings Leben. III. S. 201 ff. Brief an Waitz v. 8. Nov. 1846. — [2] Ebendas. III. S. 245 ff. Brief an Schubert vom 8. März 1853. — [3] Ebendas. III. S. 214—217. Brief an Waitz vom 12. Februar 1849.

eine der letzten Lebensfreuden Schellings.[1] In dem officiellen Preußen hat er sich nie recht heimisch gefühlt, und die herrschende, fast byzantinische Staatstheologie, die er vorfand, war ihm zuletzt so drückend geworden, daß in dieser Hinsicht selbst der Luftzug der Märztage ihm wohlthat.[2]

Sein inneres Leben vertiefte sich ganz in die Arbeit seiner Gedanken. „Meinen Trost", schrieb er im Rückblick auf die eben erlebten Straßenkämpfe, „habe ich in der Arbeit gesucht und selbst an den schlimmsten Tagen nicht gefeiert."[3] In der Vollendung seines Systems sah er sein letztes Tagewerk, und wo er es am besten fördern konnte, fühlte er sich am wohlsten, in einsiedlerischer Abgeschlossenheit; das Vorgefühl des Endes, mit dem alles menschliche Wirken aufhört, trat ihm nah, und er ließ es ruhig und friedlich in sich walten. „Es ist wirklich so", schrieb er im Sommer 1851 seinem Schwiegersohn, „daß ich seit Jahr und Tag gewissermaßen geschieden von dieser Welt mich nur glücklich fühle in meiner Arbeit, weil sich in ihr mein ganzes Leben zusammenfaßt und im Verhältniß, als sie der Vollendung näher rückt, die Vorempfindung des bevorstehenden, ewigen Friedens über mich kommt."[4] Einige Monate später dankt er Schubert für die neue Auflage seiner Geschichte der Seele: „Dir, lieber Freund, ist ein lieblicheres Loos gefallen als mir; Dir ist es verstattet, in alle die heimlichen, sonnigen, blumenreichen Thäler einzudringen, an denen ich, auf den allgemeinsten Zusammenhang angewiesen, wie auf dem Dampfschiff vorbeifahre, nur von ferne einen Blick in sie werfend." „Lasse nicht von mir, wenn ich auch Monate lang stumm bleibe und fühllos scheine gegen Liebeserweise wie die Deinigen; sieh mich als einen zum Theil Abgeschiedenen an, der fast mit sich allein bleiben muß, um im anhaltenden Feuer und im Zusammenhang seiner Arbeit zu bleiben."[5]

Auch sein Haus ist mit der Zeit einsam geworden, er lebt die letzten Jahre allein mit seiner Gattin, aber es ist die glückliche Einsamkeit des Patriarchen, der auf die stattlichen Häuser der Söhne und Töchter hinblickt und auf eine Schaar von Enkeln. Wenn er als Vater und Großvater redet, wird seine Stimme weich und zärtlich. Eine seiner Töchter, um deren Gesundheit er besorgt ist, ladet er im Sommer 1852 zu sich nach Pyrmont: „Der Vater ist nicht blos alt,

---

[1] Ebendas. III. S. 246 249. Briefe an Dorfmüller und Beckers vom 8. und 12. Sept. 1853. — [2] Ebendas. III. S. 211. — [3] Ebendas. S. 213. — [4] Ebendas. III. S. 230. — [5] Ebendas. S. 232ff.

sondern fängt auch an sich alt zu fühlen; jedenfalls sind seine Tage gezählt. Also komm, komm, liebstes Kind, es soll dir gut gehen und du dich wohl fühlen bei uns." Der letzte Brief, den wir von ihm haben, aus dem Februar 1854, ist ein großväterlicher Dank für die Geburtstagswünsche einiger seiner Enkel.[1] Es war sein letzter Geburtstag, der achtzigste. Ein altes katarrhalisches Uebel, das ihn während des Winters 1853/54 viel belästigt hatte, sollte durch eine Kur in Pfäfers gemildert werden. Schon auf der Reise dahin fanden die Seinigen in Gotha und Erlangen sein Aussehen sehr verändert. Er starb in Ragaz Abends den 20. August 1854.

Auf seinem Grabe hat König Maximilian II. ihm ein Denkmal errichtet, seine Bildsäule steht in München, seine Büste in Walhalla, eine Straße in München, eine in Berlin führt seinen Namen. Dauernder als diese äußeren Zeichen seines Andenkens und Ruhms lebt seine Geistesthat in der deutschen Philosophie.

III. Maximilian II. und Schelling.

Im December 1835 war Schelling mit der Aufgabe betraut worden, dem Kronprinzen, der sein vierundzwanzigstes Lebensjahr eben vollendet hatte, Vorträge zu halten und in der Philosophie sein Lehrer zu werden. Während des Zeitraums der nächsten fünf Jahre (1836 bis 1840) hat er dieses wichtige Amt erfüllt und, nach den Wirkungen zu urtheilen, die er durch seine Persönlichkeit und Lehre auf das Gemüth des Prinzen ausgeübt, die ihm gewordene Aufgabe vorzüglich gelöst. Zwischen Lehrer und Schüler hat sich ein Verhältniß inniger und zärtlicher Art gebildet, das nie getrübt worden und dem späteren Könige ebenso theuer geblieben ist, wie es dem Kronprinzen gewesen. Davon giebt der Briefwechsel beider ein recht erquickliches Zeugniß.[2]

Dieser königliche Prinz hatte unter den liebenswerthen Eigenschaften seines Charakters zwei bei Seinesgleichen seltene und darum hervorragende Züge: er war höchst lernbegierig, nach Ideen durstig, die seinen Gesichtskreis zu erweitern, den Standpunkt seiner Lebens- und Weltanschauung zu erhöhen vermochten, und, was damit genau zusammenhängt, er war von dem lebhaftesten Wunsche beseelt, die Aufgaben und Kräfte der Zeit kennen zu lernen, um sie zu fördern. Wie sehr in diesen edlen Bestrebungen er sich selbst durch seinen philo-

[1] Ebendas. S. 238, 250. — [2] S. oben Cap. I. S 4.

sophischen Lehrer angeregt und gefördert gefühlt hat, zeigt uns der genannte vieljährige Briefwechsel.

Als es sich um Schellings Berufung und Uebersiedlung nach Berlin handelte, war der Kronprinz in Athen und erfuhr in der Ferne, welcher schmerzliche Verlust ihn bedrohe; der letzte Brief Maximilians hatte ihm plötzlich alle Freude am griechischen Himmel genommen, denn er sprach von Schellings Rufe nach Berlin: „Wenn noch hundert Briefe mir dieselbe Nachricht wiederholten, ich kann es wahrhaftig nicht glauben, daß Sie, mein lieber, verehrter Freund und Lehrer, Bayern und Ihren, ich kann wohl sagen, mit kindlicher Innigkeit und Liebe an Ihnen hängenden Schüler so plötzlich verlassen wollen; sagen Sie, was haben wir gethan, um dieses zu verdienen?" „Mögen sich auch in Preußen Ihnen schöne Aussichten des Wirkens und Nützens eröffnen, vergessen Sie nicht, daß ein Herz wenigstens in Bayern schlägt, in dem keines Ihrer Worte verloren gegangen noch je verloren gehen wird, das von Ihnen Empfangene als eine heilige Schuld betrachtet, die abzutragen die Aufgabe seines ganzen Lebens sein wird; was Sie mir thun, das thun Sie nicht nur unserem deutschen Vaterlande, sondern, wenn Gott mir hilft, dem gesammten Reiche des Geistes, der Welt! Gott, wie nöthig brauche ich Sie, wie nöthig braucht Sie Bayern!" „Wie schmerzlich ist es mir, gerade jetzt so weit von München zu sein, in einem Augenblicke, wo es sich darum handelt, ob Bayern den größten Gelehrten und Ich meinen besten Freund verlieren soll."[1]

Der Prinz athmet auf, wie er hört, daß Schelling, statt München für immer zu verlassen, zunächst den glücklichen Ausweg getroffen habe, mit einjährigem Urlaub nach Berlin zu gehen, er beantwortet die Nachricht mit einem Jubelruf der Freude: „Eine gesegnete nenne ich die Stunde, die Ihnen den ergriffenen glücklichen Ausweg in die Seele gab." „Ich bin eifersüchtig um jeden Strahl Ihres Geistes, der einem andern Lande, wenn auch dem befreundetsten, zukommen soll" u. s. f. Nach einem Wiedersehen in Berlin und in München schreibt der Prinz ein Jahr später: „Wie oft denke ich der glücklichen, mit Ihnen, meinem lieben Herzensfreunde, zu Berlin und namentlich hier in München verlebten Stunden; so Gott will, werden es nicht die letzten sein. Ich verdanke Ihnen weit mehr, als ich es auszudrücken vermag; ich wäre

[1] Maximilian II. und Schelling. S. 33—35. Briefe vom 12. u. 27. Febr. 1841.

sonst geistig verhungert und verdürstet. Eine unaufhaltsame Gewalt treibt mich beständig, stets mehr in alle Tiefen Ihrer herrlichen Philosophie einzudringen und nicht eher zu ruhen, bis ich sie in ihrer Totalität erfaßt und zur Basis, zum Leitstern meiner Lebensaufgabe gemacht!" Aus nachgeschriebenen Heften, den besten, die er sich zu verschaffen gewußt, studirt der Prinz die Philosophie der Mythologie und Offenbarung, insbesondere die Einleitung in die Philosophie und beschäftigt sich damit während eines stillen Aufenthalts in Hohenschwangau. Wie angelegen ihm diese Gegenstände sind, zeigen die Fragen und Zweifel, die er dem Lehrer vorlegt: „In der ländlichen Ruhe meiner alten Burg habe ich mich neuerdings mit meinen Lieblingsstudien, mit Ihrer Philosophie, beschäftigt." Im Hinblick auf die beigelegten Fragen fügt er hinzu: „Sehen Sie daraus nur den glühenden Wunsch, Sie ganz zu verstehen und keinen Zweifel unberührt zu lassen." Er schreibt von Hohenschwangau den 16. November 1843: „Sie sind mir, wie man sagt, so recht ans Herz gewachsen." „Ihre Philosophie ist für mich eine Lebensfrage; daher habe ich keine Ruhe noch Rast, bis mir volle Beruhigung geworden. Wie tröstlich ist mir die Aussicht, daß Sie diesen Winter Ihr großes Werk vollenden wollen, auf dessen Erscheinen sich mit mir Tausende nicht nur freuen, sondern sehnen!"[1]

Die den Vorträgen Schellings nachgeschriebenen Hefte hatte der Kronprinz stets in seiner Nähe, er führte sie auf seinen Reisen mit sich von Schloß Hohenschwangau bis zum Cap Matapan, von Kiel bis Palermo; auch die Verbreitung dieser von ihm so eifrig betriebenen Philosophie namentlich in fürstlichen Kreisen ließ er sich angelegen sein und verfolgte dieselbe mit lebhaftestem Antheil. Wir erfahren aus seinen Briefen, daß die Herzogin von Orléans das Erscheinen der neuen Lehre mit Ungeduld erwarte und die Hefte des Prinzen zu lesen wünsche, von denen die Landgräfin von Hessen schon früher Abschriften erhalten.[2]

Seine Briefe an Schelling sind von philosophischen und speculativ religiösen, von kirchlichen und politischen, auf die Zustände der Gegenwart gerichteten Fragen erfüllt, die das Gemüth Maximilians ernsthaft bewegen; er wünscht Aufschlüsse über die theologische Offenbarungslehre

[1] Ebendas. S. 46 (Athen, d. 12. April 1841), S. 65 ff. (München, d. 6. Mai 1842), S. 78 (München, d. 31. December 1842), S. 91—92. — [2] Ebendas. S. 131 (Dieppe, den 25. Juli 1846). Vgl. S. 134 (Hohenschwangau, den 6. November 1846).

in Ansehung der Gottheit Christi und ist beunruhigt von den damals vielverhandelten Fragen über die Gegensätze zwischen Glauben und Wissen und deren mögliche Versöhnung; er fragt, ob die neukatholische Zeitbewegung als ein Fortschritt im Sinne des johanneischen Christenthums gelten dürfe, ob es zeitgemäß sei, die oft gesuchte Annäherung des Protestantismus an den Katholicismus nunmehr anzubahnen; was in den gegenwärtigen Zeitläufen Bleibendes und Vorübergehendes, was in den menschlichen und staatlichen Verhältnissen Metaphysisches enthalten sei; unter den damaligen Tagesfragen, die ihn beschäftigen, ist auch die Judenemancipation nicht vergessen. Nachdem über die Volksbewegungen und Aufstände der Jahre 1848 und 1849 die monarchischen Zustände gesiegt und sich wiederbefestigt hatten, fragt König Maximilian II., ob die der Monarchie günstige Sinnesänderung wohl ein halbes Jahrhundert andauern könne; er möchte wissen, welche weltbewegenden Ideen voraussichtlicherweise auf die gegenwärtige Zeitrichtung folgen werden? Diese weissagende Belehrung war eine der letzten, die er von dem Philosophen begehrte.[1]

In allen diesen Fragen, die stets mit vielem Interesse, oft mit fürstlicher Eile und Unbestimmtheit gestellt sind, erkennt man stets die edle, durchgängig humane Tendenz und Gesinnung; Kronprinz Maximilian war ein Gegner der reactionären Bestrebungen in Religion und Wissenschaft in den Gebieten der Kirche und Universität, er stand hier seinem Vater wohl nicht feindlich gegenüber, aber andersdenkend. Zwischen beiden lag das ultramontan gesinnte Ministerium Abel (April 1838 bis Februar 1847) mit seiner, wie der Kronprinz sagte, „verdüsternden Richtung." Schelling sympathisirte mit seinem königlichen Schüler, auch er war über die Zustände unter dem genannten Ministerium mißgestimmt und fühlte sich in seiner Stellung als Vorstand der Akademie der Wissenschaften (da er als solcher nicht mehr gewählt sein wollte) durch Abel persönlich verletzt. Die Verhältnisse lagen so, daß man ihn, wie er auch dem Kronprinzen schrieb, in Berlin gern kommen, in München nicht ungern gehen sah.

Den 21. März 1848 hatte König Ludwig I. abgedankt und der Kronprinz war König geworden. Gleich am nächsten Geburtstage Schellings (Januar 1849) verlieh ihm der König das Großkreuz des

[1] Vgl. Ebendaselbst. S. 119—121 (Hohenschwangau, den 10. December 1845). S. 141 (Schlangenbad, den 17. August 1847). S. 213—214 (München, den 12. Januar 1852). S. 239—40 (München, den 30. November 1853).

bayrischen Verdienstordens; Schelling war unter den ersten Rittern des Maximiliansordens für Kunst und Wissenschaft, welchen der König im November 1853 gestiftet hatte. In seiner Danksagung erwiderte Schelling: „Nicht nur meinen Bemühungen ist die ehrenvollste Auszeichnung, sondern mir persönlich eine Befriedigung gewährt, die mir bis jetzt durch keine andere zu Theil geworden, denn einen Maximilians-Ritter darf ich kecklich und jedermänniglich gegenüber mich nennen, wenn man dadurch einen Eurer Majestät mit Herz und Seele ergebenen zu jedem Dienste bereiten Mann versteht, wobei, da es nur von den Gesinnungen sich handelt, nichts darauf ankommt, wie gering in der Wirklichkeit dieser Dienst sein möge."

Immer ist der König bedacht, dem geliebten Lehrer neue Beweise seiner Verehrung und Anhänglichkeit zu geben; er sendet den Bildhauer Halbig nach Berlin, um die Büste des Philosophen anzufertigen, dann schenkt er ihm einen Abguß davon, begleitet von den Büsten des Königs und der Königin.

Ein Jahr später auf seiner italienischen Reise hat in Rom Raphaels Schule von Athen den König zu einem Sonett begeistert, das er den 5. Mai 1853 dem Philosophen von Ischia aus sendet:

Verloren stand ich vor dem Meisterbilde,
Uns Plato in der Schüler Mitte zeigend,
Sich vor des großen Lehrers Worte neigend,
Vor seines Geistes Riesenkraft und Milde.

Da wars, als wenn auf mich sein Auge zielte.
Dem Platos nicht, dem Deinen, Theurer, gleichend,
Ruht grüßend, liebend es auf mir und schweigend,
Dein Geistesfeuer wars, das in ihm spielte.

Die Männer, die den Meister rings umstanden,
Die großen Denker warens aller Zeiten,
Die in Dir, Hoher, ihren Herrn erkannten.

Du wagst die Klüfte kühn zu überschreiten,
Wozu die Weisen keine Brücke fanden,
Die Gläubige und Denker stets entzweiten.

Zweites Buch.

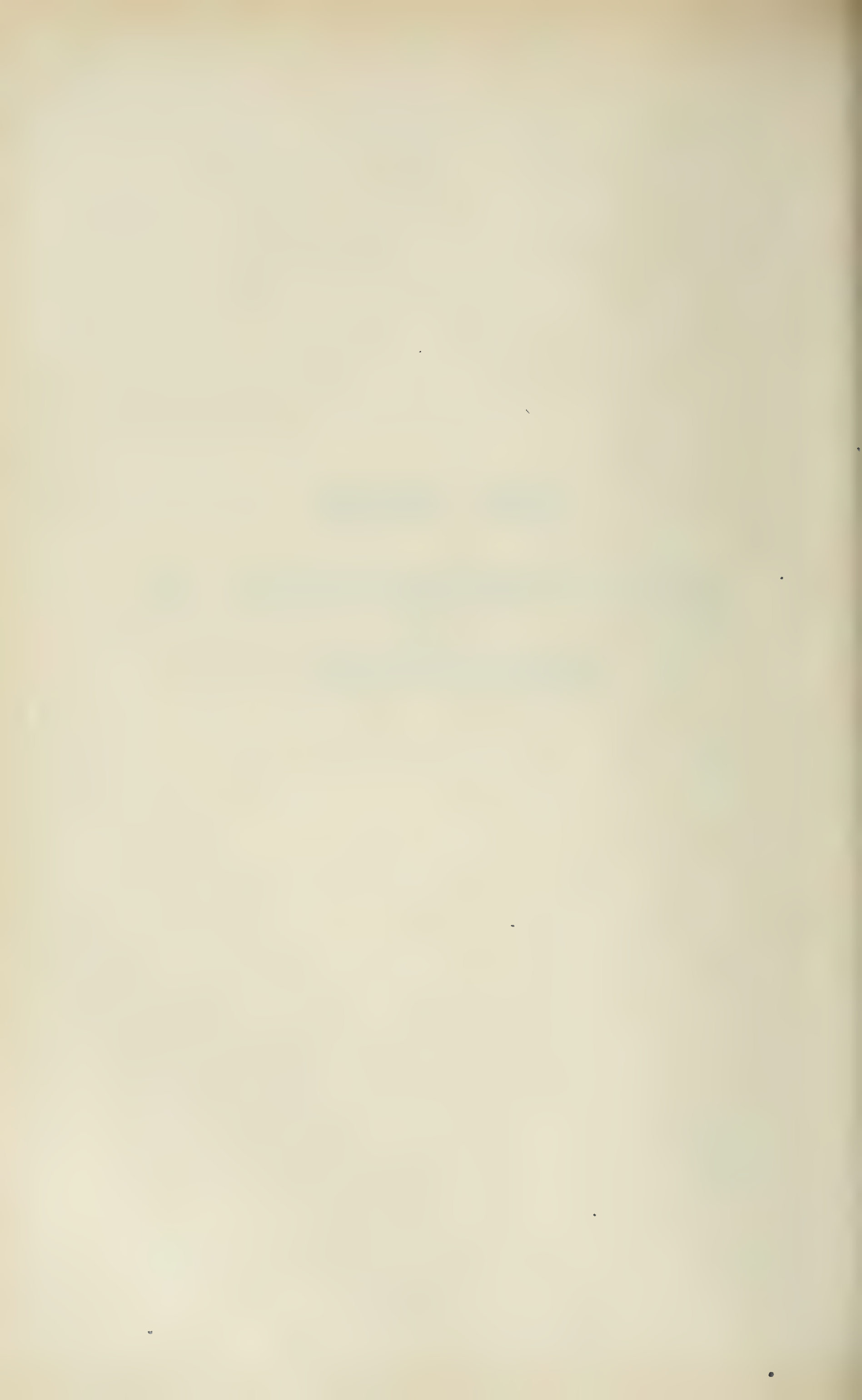
Schellings Lehre.



Erster Abschnitt.

Von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie.

(1794—1797.)



Erstes Capitel.

Der Standpunkt der Wissenschaftslehre. Das Princip der Alleinheit.

Wie Kant die Standpunkte der dogmatischen Philosophie durchläuft, bevor er die kritische gründet, Fichte von der kantischen Lehre zu seinem eigenen Standpunkte fortschreitet, so steht Schelling in den Anfängen seiner philosophischen Laufbahn unter dem Einfluß Fichtes. Mit dem Beginn des Frühjahrs 1791 hatte er zum ersten mal das Studium der kantischen Vernunftkritik vollendet. Drei Jahre später finden wir ihn einverstanden mit Fichte, drei Jahre später entscheidet er innerhalb der Wissenschaftslehre den Fortschritt zur Naturphilosophie. In dem kurzen Zeitraum von 1794—97 hat er den ersten, durch Fichte völlig bedingten Abschnitt seiner Entwicklung zurückgelegt; die Arbeiten dieser Jahre sind schon Zeugnisse seiner großen philosophischen Begabung, er geht vorwärts mit schnellen Schritten, gehoben durch ein tiefes und gründliches Verständniß der Wissenschaftslehre, wie es damals neben ihm kein Zweiter besaß. Noch Magister in Tübingen, gilt er schon als Fichtes genialster Schüler, als der beste Erklärer der Wissenschaftslehre, als deren „zweiter Begründer". Er ist für ihre Grundidee und Aufgabe von sich aus so empfänglich und vorbereitet, daß er fast gleichzeitig mit Fichte selbst auf der Höhe dieses Standpunktes erscheint. Kaum hatte Fichte in der Abhandlung „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre" das Programm seiner Philosophie aufgestellt, so folgte noch in demselben Jahre (1794) Schellings Schrift „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt".[1]

Wir haben den Ideengang der Wissenschaftslehre an ihrem Ort so ausführlich entwickelt, daß wir hier jede Wiederholung sparen und nur die eigenthümliche Art hervorheben, wie Schelling diesen Standpunkt in sich erlebt und ausbildet. Daß er die Sache gleich in der

---

[1] Schellings sämmtl. Werke. Abth. I. Bd. I. S. 85—112.

Wurzel erfaßt, bringt ihn schon mit dem ersten Schritt dicht in die Nähe des Meisters.

I. Die Philosophie als Einheitslehre.

Das Studium der Elementarphilosophie und des Aenesidemus hatte ihn überzeugt, daß der kantischen Lehre die letzte Begründung fehle: die Einheit des Princips und damit die Form aus einem Guß. Einem Geiste, wie dem seinigen, der aus eigenstem Antrieb auf die Einheit gerichtet war, konnte nichts einleuchtender sein, als dieser Mangel. Hier fand die Grundrichtung seiner intellectuellen Gemüthsverfassung in einem unwillkürlichen Widerstreit mit der Verfassung der kantischen Lehre, in einem ebenso natürlichen Einklang mit der Grundform der fichteschen. Er sah, wie Reinhold die Aufgabe zwar erkannt und zu lösen gesucht, aber in der That nicht gelöst habe und unvermögend war sie zu lösen; wie von seiten der Gegner der kantischen Philosophie, namentlich des Aenesidemus, die Haupteinwürfe berechtigt waren, so lange die kantische Lehre als jener Dualismus angesehen wurde, der ein „Ding an sich" behauptet außerhalb der Vernunft und irgendwo jenseits der Erscheinung. Von dieser Vorstellung lebte der vulgäre Kantianismus. Fichtes Beurtheilung des „Aenesidemus", Maimons „Neue Theorie des Denkens" zeigten den Ausweg und ließen erkennen, wie sehr das Bedürfniß nach einer vollkommenen Auflösung des gesammten Problems schon die Geister ergriffen. Dieser Aufgabe fand sich Schelling gegenüber, als ihn der Drang des Philosophirens unwiderstehlich erfaßt hatte. Sein Ausgangspunkt war genau der fichtesche.[1]

Seine erste Schrift will die Aufgabe nicht lösen, sondern bestimmen. Philosophie im Sinn der Wissenschaft ist nur möglich als ein geschlossenes System, als ein Ganzes, dessen Form in einer nothwendigen und durchgängigen Einheit besteht. Ohne ein solches Einheitsprincip keine Wissenschaft, keine Philosophie; dieses die Möglichkeit eines Systems in sich tragende, das Ganze desselben aus sich gestaltende Princip ist die „Urform alles Wissens", ist jene Einheit des Grundsatzes, welche der kantischen Lehre fehlt. Es handelt sich um den einen Grundsatz, in welchem alles Wissen wurzelt, um die Auffindung desselben: in dieser Auffindung besteht die Theorie des Wissens, „die Urwissenschaft".

[1] Ebendas. S. 87—89.

Offenbar muß der oberste Grundsatz einen unbedingten Inhalt (oder das Unbedingte zum Inhalt) haben: das Unbedingte ist durch nichts bedingt als durch sich selbst; was sich selbst bedingt oder sich selbst setzt, hat absolute Causalität, diese hat nur das Ich, nur das Ich ist unbedingt, alles andere ist bedingt durch das Ich, alles Bedingte ist Nicht-Ich.

Der erste Grundsatz heißt demnach: „Das Unbedingte = Ich", daraus folgt unmittelbar der zweite: „Alles Bedingte = Nicht-Ich", und da alles Nicht-Ich nur durch das Ich gesetzt ist, dieses aber sich selbst nicht aufhebt, indem es das Nicht-Ich setzt, so ist die nothwendige Folge, daß beide gesetzt werden als in gegenseitiger Relation oder Wechselwirkung begriffen. So folgt aus dem ersten Grundsatz der zweite, aus beiden der dritte: der erste enthält „die Form der Unbedingtheit", der zweite „die der Bedingtheit", der dritte beides zugleich, nämlich „die durch die Unbedingtheit bestimmte Bedingtheit". Damit sind alle möglichen Formen des Wissens erschöpft, diese drei Grundsätze enthalten „die Urform aller Wissenschaft", die Grundlage der Philosophie, deren Einheitsprincip das Ich ist, als das wahrhaft und einzig Unbedingte.[1]

Schelling schickte dem Begründer der Wissenschaftslehre diesen seinen ersten philosophischen Versuch. „Vielleicht", so schrieb er, „hat die anliegende Schrift sogar einiges Recht, Ihnen überreicht zu werden, dadurch erhalten, daß sie vorzüglich in Bezug auf Ihre letzte Schrift, die der philosophischen Welt neue große Aussichten eröffnet hat, geschrieben und zum Theil wirklich durch sie veranlaßt ist."[2]

II. Das Ich als Princip der Philosophie.

Wissenschaftslehre und Spinozismus.

Unmittelbar auf Fichtes „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" folgt Schellings zweite Schrift „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen".[3] Sie ist in Rücksicht auf die Wissenschaftslehre nicht blos deren „bester Commentar", sondern deren einfachste Begründung und darf in diesem Sinn als ein Vorläufer jener „ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre" gelten, die Fichte erst drei Jahre später schrieb.

---

[1] Ebendas. S. 89—101. Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. Jubiläumsausgabe. Bd. VI. (3. Aufl.) Buch III. Cap. III. — [2] Fichtes und Schellings Philosophischer Briefwechsel. S. 1 u. 2. — [3] Schellings S. W. Abth. I. Bd I. S. 149—244. Die Schrift erschien 1795 und bildet das erste Stück in dem ersten (und einzigen) Bande der Philos. Schriften, den Schelling 1809 herausgab.

Die Grundfrage geht auf den Punkt zurück, worin schon festgestellt ist, daß die Philosophie Einheitslehre und ihr Princip das Unbedingte sein müsse; jetzt wird von neuem gefragt: worin das Unbedingte oder Absolute bestehe, dieser Realgrund alles Wissens, dieser Urgrund alles Realen? Zur Auflösung dieser Frage bieten sich zwei Möglichkeiten: entweder ist das eine Princip, aus welchem alles abgeleitet werden soll, in die Natur der Dinge zu setzen, unabhängig von dem erkennenden Subject, oder in das Wesen des letzteren; entweder ist jenes Princip „das absolute Object" oder „das absolute Subject". Die erste Fassung giebt den Standpunkt des Dogmatismus, die zweite den des Kriticismus. Die Philosophie aus einem Princip ist Monismus: diese Fassung steht fest. Der Monismus ist entweder dogmatisch oder kritisch: welche dieser beiden Fassungen die einzig mögliche ist, steht in Frage.

Das Unbedingte kann nicht in das Object gesetzt werden, denn ein absolutes oder unbedingtes Object widerstreitet sich selbst; das Object ist nur denkbar in Rücksicht auf ein (ihm entgegengesetztes) Subject, daher ist es als solches bedingt und in der Sphäre der Objecte überhaupt das Unbedingte nicht anzutreffen. „Unser deutsches Wort bedingen nebst den abgeleiteten ist in der That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt das, was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt sein kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann."[1] Alle Objecte sind bedingt und gehören in die Reihe der Dinge. Mithin kann das Unbedingte nur in dem gesucht werden, das schlechterdings nicht als Object oder Ding gedacht werden kann: in dem Gebiete des Subjectiven, in dem Subject, sofern dasselbe kein Object, kein Ding ist noch jemals sein kann. Die einzig mögliche Fassung des Unbedingten ist die kritische. Doch muß man sich hier vor einem Fehlgriff hüten.

Wie das Object nur durch seinen Gegensatz und durch seine Beziehung zu dem Subject bestimmbar ist, so gilt von dem letzteren dasselbe in Rücksicht auf das Object. Beide beziehen sich auf einander

---

[1] Ebendas. § 3.

und sind durch diese ihre Relation bedingt. Das dadurch bestimmte Subject gehört in die Sphäre des Bedingten, der Dinge, der Objecte; es ist das in der Wechselwirkung mit dem Object begriffene, vorhandene, gegebene Subject, mit einem Wort die Thatsache des subjectiven Bewußtseins (das Bewußtsein als Thatsache). Es könnte scheinen, als ob zwischen den beiden entgegengesetzten Standpunkten des Dogmatismus und Kriticismus (des absoluten Objects und absoluten Subjects) ein mittlerer möglich wäre, der scheinbar beide vereinigt, indem er von der Verbindung zwischen Subject und Object, von der Thatsache des Bewußtseins, von (dem Factum) der Vorstellung der Dinge ausgeht. Jede Thatsache ist als solche bedingt und kann schon deshalb nicht zum Princip der Philosophie gemacht werden; ein solcher Standpunkt vermittelt nicht, sondern fällt auf die dem Kriticismus entgegengesetzte Seite und ist nur dadurch lehrreich, daß aus seiner Durchführung die Unhaltbarkeit des ganzen Versuchs einleuchtet. Bekanntlich hatte Reinhold seine Elementarphilosophie auf die Thatsache des Bewußtseins gegründet und in dem bedingten Subjecte das Fundament der kritischen Philosophie gesucht. Dadurch war die nachkantische Grundfrage in ein Stadium eingetreten, worin sie nicht bleiben konnte, sondern die Einwürfe des Aenesidemus, die Berichtigung Maimons, die entscheidende That Fichtes hervorrief. Dies war Reinholds unleugbares Verdienst. „Man würde", urtheilt Schelling gerecht und treffend, „sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang aller Wissenschaften verrathen, wenn man dieses Versuchs auch dann, wann die Philosophie weiter vorgerückt ist, nicht mit der größten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu lösen, aber dazu, es auf die bestimmteste Art vorzustellen, und wer weiß nicht, welche große Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philosophie hervorbringen muß, wo diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit selbst möglich wird." Aehnlich urtheilt er über Reinhold in einem gleichzeitigen Briefe an Hegel: „Indessen war auch das eine Stufe, über welche die Wissenschaft gehen mußte, und ich weiß nicht, ob man es nicht Reinholden zu verdanken hat, daß wir nun so bald, als es meinen sichersten Erwartungen nach geschehen muß, auf dem höchsten Punkt stehen werden." [1] Dieses Urtheil ist

---

[1] Ebendas. § 5. S. 175 Anmerkung. Vgl. Aus Schellings Leben. In Briefen.

richtig und bleibt in Kraft, wenn auch später Schelling in gereizter Stimmung Reinhold so abschätzig als möglich behandelt.

Das Unbedingte kann demnach weder als Object noch als bedingtes Subject, sondern nur als absolutes Subject oder als absolutes Ich gefaßt werden: dies ist die kritische Fassung; jede andere Art, das Princip der Philosophie zu bestimmen, ist dogmatisch.

Aus dem Begriffe des absoluten Ich folgen die nothwendigen Bestimmungen seines Wesens. Es ist vermöge seiner Unbedingtheit „ursprünglich oder Ursache seiner selbst", es ist vermöge seiner Ursprünglichkeit „Einheit schlechthin", es begreift vermöge seiner absoluten Einheit alle Realität in sich und ist in Wahrheit das Alleine (ἓν καὶ πᾶν); es ist vermöge seiner Alleinheit unendliche Realität, die absolute alles erzeugende und in allem sich selbst auswirkende Macht, in welcher Nothwendigkeit und Freiheit vollkommen eines sind.[1]

Die Summe und der Schwerpunkt dieser ganzen Entwicklung liegt in der Einsicht: das absolute Ich muß genau so gedacht werden, wie Spinoza die eine und einzige Substanz (das absolute Nicht-Ich) gedacht hat; dieser Begriff allein erfüllt, was Spinoza zur Begründung der Philosophie gefordert. Setzen wir also das absolute Ich an die Stelle der spinozistischen Substanz, so haben wir die Philosophie aus einem Princip und einem Guß, ein System in vollendeter Form nach dem Vorbilde des Spinozismus. So faßt Schelling seine Aufgabe. Auf diesen Punkt ist die ganze Schrift „Vom Ich als dem Princip der Philosophie" gerichtet, daher der Schlußsatz der Vorrede: „Ich darf hoffen, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben."

Und in jenem schon erwähnten Briefe an Hegel schreibt er: „Ich bin indessen Spinozist geworden! Staune nicht, du wirst bald hören, wie? Spinoza war die Welt alles, mir ist es das Ich."[2]

Bd. I. S. 75. Der Brief an Hegel ist vom 4. Febr. 1795, die Vorrede der Schrift vom Ich u. s. w. vom 29. März 1795.

[1] Schellings sämmtl. Werke. Abth. I. Bd. I. S. 193. — [2] Ebendas. S. 159. Vgl. Aus Schellings Leben. Bd. I. S. 76.

Zweites Capitel.

Dogmatismus und Kriticismus.

Vergleichen wir das dogmatische System in der vollendeten Form des Spinozismus mit dem folgerichtigen kritischen, so leuchtet jetzt ein, worin beide übereinstimmen, und worin sie einander entgegengesetzt sind: sie stimmen überein 1) in der Absicht, das Unbedingte oder Absolute zum Princip der Philosophie zu machen, 2) darin, daß sie dieses Princip gleichsetzen dem Alleinen; aber wie Spinoza das Alleine begreift, in solcher Form und in solchen Bestimmungen kann (nicht das absolute Object oder Nicht-Ich, sondern) nur das absolute Ich gefaßt werden. Hieraus erst erhellt der wahre Punkt sowohl der Uebereinstimmung als des Gegensatzes zwischen Dogmatismus und Kriticismus, erst in diesem Lichte wird das wahre Verhältniß beider erkennbar, und es ist sehr wichtig, eben dieses Verhältniß mit aller Klarheit einzusehen, weil man sonst Gefahr läuft, dogmatische Bestimmungen für kritische gelten zu lassen. In einer durchgängigen Unklarheit und Verwirrung dieser Art befinden sich die Kantianer, die gar nicht wissen, wo der Schwerpunkt der kritischen Philosophie liegt. Um die beiden entgegengesetzten Standpunkte der Philosophie in ihrem wahren Verhältniß zu erleuchten und die Kantianer gewöhnlichen Schlages aus dem Wege zu räumen, schreibt Schelling seine „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus.“ [1] Es ist die Schrift, die er im Sinne hatte, als er seinem Freunde Hegel zurief: „Ich bin Spinozist geworden! Du wirst bald hören, wie?“

I. Der Pseudokantianismus.

Gegeben ist für das gewöhnliche Bewußtsein die Mannichfaltigkeit der Dinge, begriffen unter dem Gegensatz des Bewußtseins und der Welt, des Subjects und Objects; gefordert wird für die philosophische Erkenntniß die Auflösung dieses Gegensatzes, die absolute Einheit des Subjects und Objects; die Forderung wird erfüllt und die unbedingte Einheit hergestellt, indem entweder das Subject völlig aufgeht in das

[1] Schellings sämmtl. Werke. Abth. I. Bd. I. S. 281—341 (geschrieben im Jahr 1795).

Object oder umgekehrt. Gleichviel, welche Fassung man wählt, ausgeschlossen in jedem Fall ist die dualistische.

Es ist baarer Dualismus, wenn außer dem absoluten Subject noch ein Ding an sich gesetzt wird als absolutes Object, unabhängig von den Bedingungen des Bewußtseins. Auf diesen Irrweg ist die kritische Philosophie unter den Händen der gewöhnlichen Kantianer gerathen, die das Ding an sich buchstäblich vergöttern, sie machen es in ihrer Gottesidee zum absoluten Object, beweisen die Realität Gottes aus moralischen Gründen und thun mit dieser Einsicht dem Dogmatismus gegenüber groß; in der moralischen Gottesidee liegt nach ihrer Meinung die Differenz beider Systeme, der Vorzug des kritischen. Damit ist dieser sogenannte Kriticismus, während er sich einbildet, auf der Höhe zu stehen, herabgesunken auf eine niedrige und platte Stufe dogmatischer Denkweise. Nichts ist unkritischer als die Vorstellung eines absoluten Objects, als der Glaube an die Realität eines solchen Dinges. Zum Glauben gehört eine Person, ein Subject. Gäbe es ein absolutes Object, so wäre kein von ihm unabhängiges Wesen möglich, kein Subject, keine subjective Gewißheit, also kein Glaube an ein solches Ding! Mit der Möglichkeit des Subjects ist einleuchtenderweise die Möglichkeit der Philosophie selbst aufgehoben. Kant wollte die letztere begründen und hat es gethan. Nichts steht daher mit der kantischen Lehre in ärgerem Widerspruch, als der Triumph der Kantianer über den moralischen Gottesbeweis, den sie als die größte That der kritischen Philosophie verkünden. Es giebt Freunde, deren Unverstand gefährlicher ist als die schlimmste Feindschaft, die kantische Philosophie hat solcher Freunde die Menge. „Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines mißverstandenen oder mißbrauchten, zu hergebrachten Formeln und Prediger-litaneien herabgestimmten Systems an den Pranger des Lobes gestellt zu werden?“[1]

Das Dasein eines unbedingten Objects (Dinges an sich), so meinen die Kantianer, sei durch die kritische Philosophie keineswegs aufgehoben, sondern dem menschlichen Geiste erst dargethan worden, zwar nicht auf dem Wege der Erkenntniß, wohl aber vermöge des Glaubens, nicht durch die theoretische Vernunft, wohl aber durch die praktische. Unser Erkenntißvermögen sei eben zu schwach, um das Ding an sich zu er-

[1] Ebendas. Brief I. S. 287 ff. S. 289 ff.

fassen, und diese Schwäche sei nicht etwa nur eine einstweilige Schranke, die der sich erweiternde Geist mit der Zeit überwinden werde, sondern die Naturbeschaffenheit der menschlichen Vernunft, man könne sich daher über diesen Punkt gänzlich und für immer beruhigen, Dank der glorreichen Entdeckung Kants! Jetzt könne man das theoretisch Unbeweisbare mit völliger Sicherheit dem Stempel der praktischen Vernunft übergeben und dadurch in gangbare Münze verwandeln. Und dieses theoretisch Unbeweisbare, was ist es? Der Unbegriff der Realität eines Dinges an sich, eines absoluten Objects! Diesen Unbegriff nicht denken zu können, gilt als die Schwäche der theoretischen Vernunft; diesen Unbegriff in Realität zu verwandeln, an die Realität dieses Unbegriffs zu glauben, gilt als die Stärke und Erhabenheit der praktischen! Und das nennt man kritische Philosophie, rühmt sich derselben und preist daraufhin den Namen Kants![1] Schelling hatte in Tübingen Beispiele solcher Kantianer vor sich und schildert sie seinem Freunde Hegel in einem Briefe aus dem Anfange des Jahres 1795 schon in den Zügen, welche die „philosophischen Briefe" mit geschärfter Satire ausprägen. „Jetzt giebt es hier der Kantianer die Menge, aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hat sich die Philosophie Lob bereitet, nach vieler Mühe haben nun endlich unsere Philosophen den Punkt gefunden, wie weit man mit dieser Wissenschaft gehen dürfe. Auf diesem Punkt haben sie sich festgesetzt, angesiedelt und Hütten gebaut, in denen es gut wohnen ist, und wofür sie Gott den Herrn preisen." „Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt, und wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (tübingische) Vernunft den Knoten. Es ist Wonne, den Triumph unserer philosophischen Helden mit anzusehen. Die Zeiten der philosophischen Trübsal, von denen geschrieben steht, sind nun vorüber!"

II. Verhältniß zwischen Dogmatismus und Kriticismus.

1. Uebereinstimmung: das monistische System.

Die kantische Vernunftkritik hat jene Verirrung veranlaßt, aber nicht verschuldet, denn ihre Grundfrage läßt über die Bedeutung des Problems keinen Zweifel. Es wird gefragt: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Gesetzt, es gebe blos Einheit und keine

[1] Ebendas. Brief II.

Vielheit, nichts zu Vereinigendes, so sind synthetische Urtheile unmöglich, und die Frage darnach hat keinen Sinn; gesetzt, die Vielheit sei ursprünglich und nicht zu vereinigen, so folgt dasselbe. Mithin ist die ganze Frage nur dann möglich, wenn die absolute Einheit in Widerstreit mit der Vielheit besteht, wenn es sich um die Auflösung *dieses* Gegensatzes handelt. Nun ist der Widerstreit zwischen der absoluten Einheit und Vielheit gleichbedeutend mit dem Widerstreit zwischen Subject und Object, daher die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori gleichbedeutend mit der Frage nach der Auflösung des Widerstreits zwischen Subject und Object. Oder anders ausgedrückt: „Wie kann aus dem Absoluten herausgegangen werden auf Entgegengesetztes? Wie kann das Absolute aus sich herausgehen? Oder: wie ist der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen möglich? Oder: wie ist das Dasein der Welt möglich?" Diese Wendungen sind verschiedene Formeln derselben Frage, die das Grundproblem der kantischen Vernunftkritik ausmacht.[1]

Die Auflösung des Widerstreits ist nur möglich durch die Identität oder Einheit zwischen Subject und Object, diese Identität selbst ist denkbar entweder als absolutes Object (Ding an sich) oder als absolutes Subject (Subject an sich): die erste Art der Auflösung giebt den Dogmatismus (Realismus), die zweite den Kriticismus (Idealismus). Es ist dieselbe Aufgabe, auf zwei verschiedene Arten gelöst, die keine dritte Möglichkeit zulassen; es ist demnach klar, daß Dogmatismus und Kriticismus *dasselbe Problem* haben.[2]

Welcher Weg zur Auflösung dieses Problems auch genommen werde, in keinem Fall ist die Einheit, um die es sich handelt, blos theoretisch herzustellen: diese Einheit ist eine Aufgabe, ein Postulat, nur zu erfüllen durch eine Veränderung, die das Subject mit sich selbst vornimmt, durch das Streben nach einem Ziel, welches das Subject sich selbst setzt und ergreift, d. h. sie ist nur praktisch zu lösen. Mithin unterscheiden sich Dogmatismus und Kriticismus weder im Problem noch darin, daß dem letzteren das Problem als eine praktische Forderung gilt: in beiden Systemen handelt es sich um die *absolute Einheit*, in beiden ist diese Einheit eine *praktisch* zu lösende Aufgabe, ein sittliches Postulat.[3]

[1] Ebendas. Br. III. u. Br. VII. S. 293 ff., 313 ff. — [2] Ebendas. Br. V. u. VI. S. 301—303, 308. — [3] Ebendas. Br. V. S. 305.

2. Gegensatz: das Freiheitssystem.

Das Subject soll aufgehen im absoluten Object: dies ist die Forderung des Dogmatismus, das Ziel der Lehre Spinozas. Dieses Ziel ist erreicht in der intellectuellen Anschauung Gottes, in welcher das Subject sich selbst anschaut als untergegangen im Absoluten; es schaut sich an als untergegangen, als vernichtet, also schaut es doch sich selbst an und ist seines vollkommenen Zustandes inne, es erkennt und fühlt sich frei von der Schranke. Ein solcher Zustand ist nicht Vernichtung, sondern Erweiterung der Persönlichkeit, nicht Untergang, sondern Seligkeit, „der Himmel im Verstande", das Gefühl voller Befriedigung, die Tugend, die keines Lohnes bedarf, da sie ihn in sich selbst findet. In Wahrheit ist das erreichte Ziel die vollendete Selbstanschauung des Subjects, die der Dogmatismus für die Anschauung des absoluten Objects ansieht, er nimmt die Erkenntniß Gottes für eine Wirkung der göttlichen Causalität, ihm gilt der absolute Zustand als Vernichtung des Subjects im Absoluten und diese Vernichtung nicht als selbsteigene That des Subjects, sondern als Machtäußerung des absoluten Objects: daher dem Subjecte hier nichts anderes übrig bleibt, als sich vernichten zu lassen, d. h. sich schlechthin leidend zu verhalten gegen die göttliche Causalität. Was der Dogmatismus will, ist nicht Kampf, sondern Unterwerfung, es ist der freiwillige Untergang, „die stille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt." Er nimmt die That des Subjects für die Wirkung des Objects. Diese Vorstellungsweise, womit die Philosophie übergeht zur Schwärmerei, charakterisirt den Dogmatismus und unterscheidet ihn völlig von dem entgegengesetzten System.[1]

Die Lösung der Aufgabe ist unmöglich durch Aufhebung des Subjects, das Subject ist nicht aufzuheben, jeder Glaube daran ist Schwärmerei. Jene absolute Einheit, die gefordert wird, ist kein Object, weder ein realisirtes, noch ein realisirbares, sondern eine unendliche Aufgabe, das Ziel nicht der Selbstvernichtung, sondern fortwährender Selbstbethätigung.

Jetzt erst ist das Verhältniß zwischen Dogmatismus und Kriticismus ganz klar. Beide Systeme haben dasselbe Problem, die Identität vom Subject und Object, beide setzen diese Identität als Ziel, als Object des Handelns, als praktisches Postulat. Sie unterscheiden sich durch die Art der praktischen Lösung, durch den Geist des Postulats:

[1] Ebendas. Br. VII. S. 315 ff. Br. VIII. S. 316 ff., 319—322.

das dogmatische System nimmt die Lösung als absoluten Zustand, das kritische als unendliche Aufgabe; jenes fordert die unbeschränkteste Passivität des Subjects, dieses die unbeschränkteste Activität. Das dogmatische Postulat heißt: „vernichte dich! höre auf zu sein!“ Das kritische heißt: „sei!“[1]

Die Uebereinstimmung beider Systeme liegt in (der Aufgabe und Forderung) der Identität, ihr Gegensatz in der Freiheit. In diesem Punkte verhalten sie sich, wie Ja und Nein. Gilt der Dogmatismus, so ist die Freiheit unmöglich; wird das Ding an sich (das absolute Object) gesetzt, so ist die Freiheit aufgehoben, mit der Idee eines objectiven Gottes ist die Vernunftfreiheit und Autonomie unverträglich; die nothwendige Folge des ersten Begriffs ist die Verneinung des zweiten. Daß der Begriff Gottes als eines absoluten Objects (Dinges an sich) praktisch sein soll, hebt die Nothwendigkeit dieser Folge nicht auf. Ding an sich und Freiheit sind absolut entgegengesetzt: dies ist der Gegensatz zwischen Dogmatismus und Kriticismus.

Wären die Erkenntnißobjecte Dinge an sich, so wäre die Freiheit vernichtet, die letztere ist also nur möglich, wenn die Erkenntnißobjecte (nicht Dinge an sich, sondern) Erscheinungen sind. Daß wir nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen erkennen, dieser phänomenale Charakter der Erkenntnißobjecte ist mithin nicht die Folge der menschlichen Vernunftschwäche, sondern der unbedingten Vernunftfreiheit: jenes rühmen die Kantianer, dieses ist der wahre Gedanke Kants und die Grundidee seines ganzen Systems.[2]

III. Das Ergebniß.

Wir fassen den Kern der philosophischen Briefe, die zum Tiefsten und Einsichtsvollsten gehören, was über Kant geschrieben ist, in folgenden Satz: Dogmatismus und Kriticismus sind beide Identitätssysteme, sie sind beide monistisch, der Kriticismus ist Freiheitssystem, der Dogmatismus das Gegentheil. Wenn es keinen anderen Beweis der Freiheit giebt, als den praktischen, so ist der Dogmatismus nur praktisch widerlegbar, nämlich dadurch, „daß man ein ihm schlechthin entgegengesetztes System in sich realisirt.“

Die drei ersten Schriften Schellings sind in ihrem Fortgange durch

---

[1] Ebendas. IX. S. 327, 333—335. — [2] Ebendas. X.

diese drei Grundgedanken bestimmt: 1) das Princip der Philosophie ist das Unbedingte, welches nur eines sein kann, 2) das Unbedingte kann nur gedacht werden als das absolute Ich, 3) das absolute Ich ist Selbstbethätigung, Selbstzweck, Freiheit. In einem seiner Briefe an Hegel summirt Schelling selbst den Gedankengang seiner ersten Schriften und bezeichnet seinen damaligen Standpunkt in folgender Weise: „Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sichs nur, worin dieses Unbedingte liegt, im Ich oder Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist Alles entschieden. Mir ist das höchste Princip aller Philosophie das reine, absolute Ich, d. h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objecte bedingt, sondern durch Freiheit gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit."[1] Fast mit denselben Worten charakterisirt Fichte den Standpunkt der Wissenschaftslehre in einem seiner Briefe an Reinhold: „Mein System ist von Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit, und es kann in ihm diesem nicht widersprochen werden, weil gar kein anderes Ingrediens hineinkommt."[2]

Hier finden wir Schelling in völliger und freier Uebereinstimmung mit Fichte. Er sieht, daß der Weg der Philosophie von Kant zu Fichte geht, hoch hinweg über die Köpfe der Tageskantianer; er anerkennt in Fichte den Führer. Hören wir ihn selbst in einem seiner brieflichen Ergüsse an Hegel: „Ich lebe und webe gegenwärtig in der Philosophie. Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen? Ein Kant wohl, aber was soll der große Haufe damit? Fichte, als er das letzte mal hier war, sagte, man müsse den Genius des Sokrates haben, um in Kant einzudringen. Ich finde es täglich wahrer. Wir müssen noch weiter mit der Philosophie!" „Fichte wird die Philosophie auf eine Höhe heben, vor der selbst die meisten der bisherigen Kantianer schwindeln werden." „Nun arbeite ich an einer Ethik à la Spinoza, sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen, die Principien, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt. Wenn ich Muth und Zeit habe, soll ich nächste Messe oder längstens nächsten Sommer fertig sein. Glücklich genug, wenn ich einer der ersten bin, die den neuen Helden, Fichte,

---

[1] Aus Schellings Leben. I. S. 76. Brief v. 4. Febr. 1795. — [2] Meine Gesch. der neuern Philos. Bd. V. (3. Aufl.) Buch III. Cap. III. S. 320.

im Lande der Wahrheit begrüßen! Segen sei mit dem großen Mann; er wird das Werk vollenden!"[1]

Drittes Capitel.

Die Freiheit als Princip.[2]

I. Das sittliche Gebot. Ethik und Moral.

Die kritische Philosophie ist Freiheitslehre; ihr Princip ist das Unbedingte, nicht als Object, also nicht theoretisch zu realisiren, sondern praktisch, es ist kein objectives Sein, sondern das absolute, das Alleine, das sich in jedem Dasein offenbart und eines ist mit mir selbst, mit dem letzten Unveränderlichen in mir, dem innersten Grund und Kern meines Wesens. Daher heißt die Aufgabe der kritischen Philosophie: „Sei absolut frei". Diese Aufgabe setzt ein Ziel und fordert, daß es erstrebt werde; das Postulat lautet: „Strebe frei zu sein, erstrebe die Unbedingtheit!" Wäre das Streben an irgend eine unübersteigliche Schranke gefesselt, so könnte sein Ziel nicht die Unbedingtheit sein, daher heißt „nach Unbedingtheit streben" so viel als „unbedingt streben", und das obige Postulat lautet demgemäß: „dein Streben sei unbedingt!" Dies ist nur möglich, wenn durch dasselbe alles Widerstrebende bestimmt, alle äußeren Dinge, die ganze Erscheinungswelt beherrscht wird. Daher die nothwendige Forderung: „Alles Widerstrebende werde durch dein Streben bestimmt, die Welt sei dein moralisches Eigenthum".[3]

Es giebt kein unbedingtes Streben ohne Wirksamkeit auf und Herrschaft über die Dinge, d. h. ohne physische Causalität; die Freiheit muß als Natur erscheinen und wirken, als freie oder autonome Naturerscheinung, d. h. als Leben. Causalität ist Macht. Unbedingtes Streben ist zugleich freie und physische Causalität, zugleich moralische und physische Macht. Nun giebt es kein Streben ohne Widerstreben, ohne Widerstand. Was der physischen Macht Widerstand leistet, ist

---

[1] Aus Schellings Leben. I. S. 73 ff. Der Brief ist aus den ersten Tagen des J. 1795. — [2] Neue Deduction des Naturrechts. (S. W. Abth. I. S. 245—280.) Die Schrift, verfaßt 1795, veröffentlicht im Fichte-Niethammerschen Journal (1796 und 97), ist früher geschrieben, aber zum Theil später gedruckt als Fichtes Rechtslehre. — [3] Neue Deduction u. s. w. § 1—7.

Natur; was der moralischen Widerstand leistet, ist Menschheit. Natur ist Schranke des Könnens, Menschheit ist Schranke des Dürfens.[1]

Giebt es nun kein unbedingtes Streben ohne unbedingtes Widerstreben, ohne moralischen Widerstand, ohne daß der Freiheit eines Wesens die eines andern in den Weg tritt, so ist eine Mehrheit freier Wesen nothwendig. Alle erstreben dasselbe Ziel und sind darin identisch, ihr gegenseitiges Widerstreben oder ihre Nichtidentität liegt nicht im Ziel, sondern in den Schranken des Strebens, nicht in dessen unbedingter, sondern bedingter Natur, in seiner zeitlichen und empirischen Beschränkung. Vermöge des empirischen Strebens fallen die Freiheitssphären aus einander und schließen sich gegenseitig aus. Eben dadurch wird jede dieser Sphären eine ausschließende, einzelne, individuelle: jedes freie Wesen bildet einen Einzelwillen, eine moralische Individualität.

Wäre ein Individuum als solches unbedingt frei, so wären alle übrigen vollkommen unfrei, und die Freiheit überhaupt wäre unmöglich. Also Freiheit überhaupt und unbedingte empirische oder individuelle Freiheit stehen in Widerstreit; dieser Widerstreit ist zu lösen und die Freiheit als solche dadurch herzustellen, das jeder Einzelwille dergestalt eingeschränkt wird, daß mit seinem Wollen das aller übrigen bestehen kann.[2]

Das Problem ist der Widerstreit der allgemeinen und individuellen Freiheit, des allgemeinen und individuellen Willens; die Lösung des Problems fordert die Uebereinstimmung beider, der allgemeine Wille geht auf ein Reich moralischer Wesen, der individuelle auf die absolute Selbstbestimmung des Individuums; das Gebot des ersten ist ethisch, das des anderen moralisch. Es handelt sich um die Uebereinstimmung beider, um die Gleichung des ethischen und moralischen Wollens. Das höchste Gebot aller Ethik heißt: „Handle so, daß dein Wille absoluter Wille sei, daß die ganze moralische Welt deine Handlung wollen könne, daß durch deine Handlung kein vernünftiges Wesen als bloßes Object, sondern als mithandelndes Subject gesetzt werde.“[3]

II. Die Rechtslehre.

Die Form des Einzelwillens ist eine nothwendige Bedingung des Willens überhaupt, sie gilt daher unbedingt und tritt jeder Einschrän-

[1] Ebendas. § 8—13. — [2] Ebendas. § 13—20. — [3] Ebendas. § 31—45.

kung entgegen. Wenn nun das ethische Gebot die Geltung des allgemeinen Willens und darum die Einschränkung des individuellen fordert, so erhebt sich dagegen die unbedingte Geltung des letzteren von seiten der Form. Hier ist eine Wissenschaft nöthig, die sich in Gegensatz zur Ethik stellt, und deren Charakter und Probleme aus eben dieser Entgegensetzung einleuchten.[1] Einzuschränken ist der Einzelwille in Rücksicht auf seine Herrschaft nach außen, die Ausdehnung seines Machtgebietes, sein Können, d. i. die Materie des Willens, denn die uneingeschränkte Freiheit des Individuums in diesem Sinne wäre die Vernichtung der Freiheit aller. Unbedingt anzuerkennen und aufrechtzuhalten ist die Willensfreiheit von seiten der Form, das persönliche Wollen, die Wurzel aller Freiheit. Eingeschränktes Können innerhalb der Willensfreiheit ist Dürfen. Was ich darf, ist mein Recht. Jene der Ethik entgegengesetzte Wissenschaft ist die Rechtslehre. Der individuelle Wille soll nichts enthalten, was dem allgemeinen widerstreitet, er soll in Rücksicht seiner Materie mit diesem übereinstimmen: das gebietet die Ethik. Der allgemeine Wille darf nichts enthalten, was die Form des individuellen Willens aufhebt, die Materie des ersten muß im Einklang sein mit der Form des letzteren: diese Uebereinstimmung ist das Problem der Rechtslehre.[2]

1. Urrecht.

Die Frage heißt: Was darf ich? Welches sind meine ursprünglichen Rechte? Die Deduction derselben ist die Aufgabe der Rechtslehre, zu lösen aus einem obersten Grundsatz, den die Geltung der individuellen Willensform dahin bestimmt: „Ich habe ein Recht zu allem, was der Form des Willens gemäß ist, ich darf alles, wodurch ich das Dürfen als solches behaupte." So ist die Materie des Dürfens bestimmt durch dessen Form, blos dadurch; Materie und Form des Dürfens verhalten sich, wie das schlechthin Bestimmbare zu dem schlechthin Bestimmenden: es soll die persönliche Willensfreiheit einen Spielraum beschreiben dürfen, unantastbar durch jede fremde Willenscausalität, diese sei allgemeiner Wille oder individueller Wille oder Wille überhaupt.[3]

Gegenüber dem allgemeinen Willen besteht das Recht in der moralischen Freiheit, gegenüber dem individuellen Willen in der formalen

[1] Ebendas. § 46—53. — [2] Ebendas. § 54—75. — [3] Ebendas. § 76—95.

Gleichheit, gegen den Willen überhaupt in dem Rechte auf etwas, worauf kein anderer Wille ein Recht hat, es ist das Recht gegenüber jedem Willen. Wo nämlich dem Willen kein bestimmter Wille gegenübersteht, da kann weder gesetzmäßig noch gesetzwidrig gehandelt werden, und das Dürfen reicht so weit als das Können, das Recht so weit als die Macht, als das Vermögen, die Willensherrschaft über die Dinge auszudehnen. Dieses durch keinen anderen Willen eingeschränkte Recht bezieht sich auf die bloßen Objecte, die dem Willen gegenüber schlechthin passiv und durch Autonomie bestimmbar sind. Ist ein solches Object durch den Willen bestimmt, d. h. in Besitz genommen, so ist es durch keine entgegengesetzte Autonomie mehr bestimmbar, es ist für jeden anderen Willen gleich nichts, es ist für jedes andere moralische Wesen kein Object mehr.

Die drei aus dem obigen Gegensatz abgeleiteten Rechte sind demnach das der moralischen Freiheit, der formalen Gleichheit und das Sachenrecht.[1]

2. Zwangsrecht.

Das Recht der Willensindividualität oder Selbstheit ist das Urrecht, es ist unveräußerlich, unvertilgbar. Ich habe das Recht, die Selbstheit meines Willens unbedingt zu behaupten und im Nothfall zu retten, jede Handlung aufzuheben, mit der meine Willensexistenz, die Form meiner individuellen Freiheit nicht bestehen kann. Sobald ich genöthigt werden soll, dieses oder jenes zu wollen, wird die Form meines Willens bedingt durch die Materie; eine solche Nöthigung ist Zwang, äußerer oder innerer, physischer oder psychologischer Zwang. Jeder Versuch dieser Art ist ein Angriff auf meine moralische Freiheit, ein Streben, mich moralisch zu zwingen. Ich habe dem Zwange gegenüber ein Recht zum Gegenzwang, d. h. ein Zwangsrecht. Ein Recht zum Zwange gegen die moralische Freiheit hat keiner, auch nicht der allgemeine Wille, ein Recht zum Gegenzwang hat jeder. Wenn ein Individuum meine moralische Freiheit aufzuheben sucht, so wird das Band zerrissen, das uns als moralische Wesen verknüpft, und jener Andere hört auf, für mich ein Wesen meines Gleichen zu sein, ich habe ein Recht, ihn als bloßes Object zu behandeln und lediglich durch physische Macht zu bestimmen. Ich habe ein Recht, mein Recht zu erzwingen. Ob ich es auf diesem Wege erreiche, hängt allein davon ab,

[1] Ebendas. § 95—104.

ob ich die physische Uebermacht habe. Hier steht die Untersuchung bei einem neuen Problem. Es ist zur Erhaltung des Rechts offenbar nothwendig, einen Zustand zu schaffen, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist. Die Auflösung dieses Problems enthält das Staatsrecht.[1]

III. Vorblick auf die Naturphilosophie.

Unter den ersten Schriften Schellings ist die „Neue Deduction des Naturrechts" am wenigsten eigenthümlich und productiv, sie verräth mehr als die übrigen die Neigung zum Schematisiren, welche Schelling hatte. Die Unterscheidung des allgemeinen und individuellen Willens der Materie und Form des allgemeinen, der Materie und Form des individuellen, wird zum stehenden, bis zur Ermüdung wiederholten Schema und bildet das einförmige Fachwerk der Untersuchung. Vielleicht lag darin der Grund, warum Schelling diesen Aufsatz in die Sammlung seiner philosophischen Schriften nicht aufnahm, denn es mußte das Gefühl gewisser Mängel sein, welches ihn abhielt.

Doch zeigt sich in der Abhandlung ein für den Fortschritt Schellings bedeutsamer Punkt. Der ganze Ideengang, den die „Neue Deduction des Naturrechts" voraussetzt, läßt sich in folgende Formel zusammenfassen: „Das Princip der Philosophie = das Unbedingte = das absolute Ich = Freiheit." Ist die Freiheit das Unbedingte, so ist sie das alles Bedingende, „das letzte, das allem Existirenden zu Grunde liegt, das absolute Sein, das in jedem Dasein sich offenbart." Hier haben wir schon den Vorblick auf die Freiheit als Weltprincip, also auch als Naturprincip.

Keine Freiheit ohne selbstthätiges, unbedingtes Streben, ohne Herrschaft über alles Widerstrebende, ohne Naturmacht (physische Causalität). Daher „muß sich die Causalität der Freiheit durch physische Causalität offenbaren." Freiheit ist ursprüngliche Autonomie. Daher „muß die physische Causalität ihrem Princip nach autonomisch sein." „Diese Causalität heißt Leben. Leben ist die Autonomie in der Erscheinung."[2]

So führt der Freiheitsbegriff zu zwei Sätzen, die sich in einem dritten vereinigen: Alles Dasein ist Offenbarung und Erscheinung der Freiheit, Freiheit in der Erscheinung ist Leben; daraus ergiebt sich der

[1] Ebendas. § 140—163. [2] Ebendas. § 2. Vgl. § 8 u. 9.

Schlußsatz: das All lebt, die ganze Natur ist lebendig, es giebt keinen wirklichen Gegensatz zwischen Natur und Geist, zwischen unorganischer und organischer Natur. Wir sehen schon das Thema und die Anlage vor uns zu der künftigen Naturphilosophie, zu dem künftigen Identitätssystem.

Wenn Schelling von der physischen Causalität als Erscheinung der Freiheit kurzweg sagt: „diese Causalität heißt Leben", so gründet er sich damit auf Kants tiefsinnige, in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft geführte Untersuchung. Freiheit in der Natur ist objective Zweckmäßigkeit. Kant hatte gezeigt, daß dieser Begriff ein nothwendiges Princip unserer Betrachtungs- und Beurtheilungsart der Natur sei, kein erklärendes, sondern ein leitendes Princip, nicht unser Urtheil bestimmend, sondern nur unsere Reflexion. Wenn sich nun dieses Reflexionsprincip in ein wirkliches Erkenntnißprincip verwandeln läßt, so wird aus der teleologischen Naturbetrachtung im Sinne Kants Naturphilosophie im Sinne Schellings. Den ersten Schritt dazu bemerken wir schon in einigen Sätzen der „neuen Deduction des Naturrechts."

Auch giebt es ein Zeugniß, daß Schelling der Idee der kantischen Teleologie sich bereits bemächtigt und ihre Bedeutung erkannt hatte. Von dem Abschnitt, in welchem Kant den Begriff der objectiven Naturzweckmäßigkeit erläutert, sagt Schelling schon am Schluß seiner Abhandlung vom Ich: „Vielleicht sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefsinnige Gedanken zusammengedrängt worden." [1]

Daß die kantische Philosophie nothwendig die fichtesche fordert, den Kriticismus als Monismus, als Identitäts- und Freiheitssystem: diese Einsicht hat Schelling sich gewonnen und in seinen Schriften dargelegt. Es bleibt noch ein Schritt übrig, womit er innerhalb der Wissenschaftslehre zu seiner eigenthümlichen und selbständigen Aufgabe übergeht: er hat zu zeigen, daß die kantisch-fichtesche Philosophie dazu drängt, die innere Zweckmäßigkeit der Natur als ein reales Princip oder, was dasselbe heißt, den Geist und die Freiheit als Weltproduction zu fassen.

[1] Vom Ich u. s. f. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 242.

Viertes Capitel.

Das Freiheitssystem als Weltsystem.[1]

I. Der Dualismus und die Dinge an sich.

Die Unmöglichkeit der Erkenntniß.

Innerhalb der kantischen Philosophie waren die Bedingungen, woraus die Thatsache der Erkenntniß folgt, analytisch dargethan und festgestellt worden, aber deren Ableitung aus einem letzten Princip eine offene Frage geblieben. „Kant überließ es seinen Nachfolgern", sagt Schelling, „das große überraschende Ganze unserer Natur, wie es aus jenen Theilen zusammengeht, wie es von jeher bestanden hat und immer bestehen wird, mit einem Blick aufzufassen, dem Werke Seele und Leben einzuhauchen und so der Nachwelt das Herrlichste, was menschliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern."[2]

Wird die kantische Lehre so verstanden, daß zufolge dieser Auffassung die Erkenntniß als baare Unmöglichkeit erscheint, so ist damit die Probe gegeben, daß die kantische Lehre nicht verstanden worden und wie sie niemals zu verstehen ist. Diese Probe eines durchgängigen Mißverständnisses, dessen Wurzel der Unverstand ist, haben die Kantianer abgelegt. Wäre die kantische Lehre so, wie die Kantianer sie nehmen, dann wäre nichts undenkbarer, als die Möglichkeit des Erkennens. Sie verstehen nämlich die kantische Philosophie auf folgende Weise: sie sehen den menschlichen Geist und unabhängig von ihm die Welt, als bestehend in Dingen an sich, zwischen beiden ist keine Gemeinschaft, sondern nur ein zufälliges Zusammentreffen, die Welt wirkt auf den Geist, unbegreiflich wie; folgerichtigerweise müßte eine solche Welt dem Geist als etwas Zufälliges erscheinen, dennoch erscheint sie ihm gesetz-

[1] „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur" oder „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre", geschrieben 1796 und 97. Diese Abhandlungen erschienen im philosophischen Journal (1797) unter dem ersten Titel, und in der Sammlung der philosophischen Schriften, Bd. I (1809) unter dem zweiten. Es sind vier Abhandlungen, unter denen die dritte die wichtigste. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 343—453. — [2] Abhandlg. I. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 360.

mäßig; die Gesetze der Welt nämlich sind als Verstandesbegriffe dem Geiste eingegraben, unbegreiflich wie und woher; diese Gesetze überträgt der menschliche Geist auf die Dinge an sich, es ist nicht einzusehen, wie er sie überträgt; und diese ihm fremde Welt gehorcht diesen ihr fremden Gesetzen auf eine völlig unbegreifliche Art. Und das soll Kant gelehrt haben? Dieses System ist nicht Idealismus, Dogmatismus soll es auch nicht sein, es ist nichts. „Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher oder abenteuerlicher wäre.“[1]

Der Grund dieser durchaus verkehrten Auffassung liegt darin, daß die Erkenntniß in zwei von einander völlig gesonderte Elemente zerlegt wird: Form und Materie, die Form der Erkenntniß sei durch uns gegeben, die Materie von außen; der Grund der Erkenntnißform seien unsere Vorstellungsvermögen, die Ursache des Erkenntnißstoffs (der sinnlichen Eindrücke) die Dinge an sich. Wie soll aus diesen beiden Elementen je ein Product werden, und zwar ein Product gleich der Erkenntniß? Wie entsteht in uns die Vorstellung der äußeren Dinge, unabhängig von uns? Woher die Nothwendigkeit dieser Vorstellung? Woher die Nothwendigkeit der Beziehung unserer Vorstellung auf äußere Objecte? Unter der gemachten Voraussetzung ist von diesen Fragen keine zu beantworten. Wenn Vorstellung und Ding nicht unmittelbar zusammenstimmen, so ist die Erkenntniß unmöglich; wenn Vorstellung und Ding einander ursprünglich entgegengesetzt werden, so ist ihre Zusammenstimmung ein Wunder. Wäre die kantische Lehre jener Dualismus der Erkenntnißelemente, an dem die ganze Auffassungsweise der Kantianer hängt, so wäre die Erkenntniß von vornherein unmöglich, und die kritische Grundfrage nach der Möglichkeit der Erkenntniß sinnlos. Es hilft nichts, den Unsinn dieser Auffassung hinter einer dunklen Schulsprache, wie sie „die kantischen Hierophanten“ im Munde führen, zu verstecken.[2]

Jenes Grundübel der dualistischen Auffassungsweise wurzelt in dem verworrenen Begriff der Dinge an sich, in diesem Hirngespinnst, das die Philosophen so lange gequält hat: Dinge an sich, Dinge, die außer den wirklichen Dingen noch vorhanden sein, die ursprünglich auf uns einwirken und den Stoff zu unseren Vorstellungen liefern sollen! Hätte man die kantische Lehre von der Entstehung des Objects vermöge der Einbildungskraft und Anschauung richtig verstanden, so würde jenes

---

[1] Ebendas. Abh. I. S. 360 ff. — [2] Abh. II. S. 363—65. Vgl. Abh. I. S. 350.

Hirngespinnst verschwunden sein, wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne.[1]

II. Der Standpunkt des Idealismus.

1. Die Begründung der Erkenntniß.

Wahrheit ist absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens. Ist der Gegenstand ein vom Erkennen unabhängiges Ding an sich, so ist jede Uebereinstimmung unmöglich; sie ist nur dann möglich, wenn der Gegenstand kein solches Ding an sich, kein dem Erkennen fremdes Ding, sondern „nichts anderes ist, als unser nothwendiges Erkennen." Erkenntniß ist Identität der Vorstellung und des Gegenstandes, die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß ist gleichbedeutend mit der Frage nach dieser Identität; diese letztere aber ist nur unter einer einzigen Bedingung möglich: wenn es ein Wesen giebt, zugleich vorstellend und vorgestellt, zugleich anschauend und angeschaut, d. i. ein Wesen, das sich selbst anschaut. Das einzige Wesen dieser Art sind wir selbst, das Ich, der Geist. Ichheit, Geist, Selbstanschauung sind Wechselbegriffe. Der Geist erkennt nur, was er anschaut; was er anschaut, ist seine eigene Thätigkeit und deren Product: auf diese unmittelbare Anschauung gründet sich alle Gewißheit, alle Erkenntniß, alle Realität unseres Wissens.[2]

2. Die Entstehung des Objects.

In der ursprünglichen Selbstanschauung ist Subject und Object, Anschauen und Angeschautes nicht unterschieden, die angeschaute Thätigkeit ist das Anschauen selbst, oder, anders ausgedrückt, der Geist ist thätige, erzeugende, productive Anschauung. Noch unterscheidet er nicht sich als das anschauende (vorstellende) Wesen von dem angeschauten Product (Object); beides ist in dieser ersten und ursprünglichen Selbstanschauung unmittelbar eines, wir haben die völlige Identität des Objects und der Vorstellung. Erst im Unterschiede von dem Subject entsteht das Object, erst indem sich das anschauende Subject von dem angeschauten Product unterscheidet, entsteht das Bewußtsein. Aus jener ursprünglichen Selbstanschauung als seiner nothwendigen Bedingung entwickelt sich erst das Bewußtsein der Objecte und daraus das Selbstbewußtsein. Auch leuchtet ein, wie sich diese Entwicklung vollzieht. Indem Schelling den Gang derselben darthut, folgt er ganz dem Zuge und Vorbilde der Wissenschaftslehre.

[1] Abh. I. S. 355—357. — [2] Abh. II. S. 365—366.

Der Geist ist *sich* Object. Was er ist, muß er *für sich* sein und werden; was er thut, muß er wissen. Er ist nicht blos anschauende Thätigkeit (productive Anschauung), sondern macht sich dieselbe objectiv, indem er aus jener unmittelbaren Einheit des Anschauens und des Angeschauten (der Vorstellung und des Gegenstandes) heraustritt und jetzt mit Freiheit wiederholt, was er mit Nothwendigkeit erzeugt hat. Die geistige Thätigkeit, die zuerst mit dem Product einfach zusammenfiel und gleichsam darin gebunden war, wird jetzt frei: sie erscheint als freies, von dem Product unabhängiges Handeln, das Product erscheint als nothwendiges, von unserem Handeln unabhängiges Object, als ein ohne unser Zuthun vorhandenes Ding, nicht durch das Bewußtsein gesetzt, sondern demselben vorausgesetzt. So entsteht das Bewußtsein äußerer Dinge als gegebener Objecte: die *objective Anschauung*. Sie ist kein Product der Willkür und giebt sich demgemäß als unwillkürliche, mit dem Gefühle des Zwanges oder der Nöthigung verbundene Vorstellung.

Der Geist kann seine Thätigkeit davon absondern, er kann das Product mit Freiheit wiederholen oder reproduciren, aber die Anschauung nicht ändern. Die Abstraction von der Anschauung ist frei, die Anschauung selbst ist gegeben und nothwendig. Die Anschauung ist das, wovon abstrahirt wird, also die Bedingung, ohne welche die Abstraction nicht möglich ist; darum ist mit der Freiheit der Abstraction zugleich das Gefühl des Zwanges in Betreff der Anschauung verbunden. Vermöge der Abstraction wird die subjective Thätigkeit frei, und der Geist erkennt dadurch sich als Subject und die Anschauung als Object; das Bewußtsein der Freiheit und das Bewußtsein des Objects sind darum nothwendig mit dem Gefühle verknüpft, an die Anschauung gebunden zu sein. Sie bedingen sich gegenseitig, diese beiden nach innen und außen gerichteten Acte des Bewußtseins, das der Freiheit (des Subjects) und der Anschauung (des Objects), keines ist ohne das andere möglich, keines von beiden ohne das Gefühl der Nöthigung. Die Abstraction verwandelt die Anschauungen in Begriffe: daher stehen die Begriffe in demselben Verhältniß zur Anschauung als die Abstraction, sie sind nothwendig auf die Anschauung bezogen und zugleich Producte unserer freien Thätigkeit. Dieser unserer freien Thätigkeit können wir uns *nur* bewußt werden im Gegensatze zu dem Producte der Anschauung: daher Denken und Anschauung, inneres und äußeres Bewußtsein nothwendig mit einander verknüpft sind.

Hier sehen wir den Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins vor uns, für welches die Objecte von außen gegeben sind und als Dinge erscheinen, die von unserer (freien) Handlungsweise unabhängig sind. In Wahrheit ist das Object unsere nothwendige Handlungsweise selbst.

Wenn sich auf diesen Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins die Philosophie stellt, um von hier aus die Erkenntniß zu erklären, so muß ihre Erkenntnißtheorie genau so ungereimt ausfallen, als die der Kantianer gewöhnlichen Schlages: halb idealistisch, halb realistisch. Dann wird erklärt, daß die Erkenntniß aus zwei durchaus heterogenen Elementen bestehe, daß die Form der Erkenntniß durch uns, die Materie derselben von außen gegeben sei. In Wahrheit ist keines von beiden gegeben, sondern beide entstehen, und zwar entstehen beide aus dem Geist. Die Materie ist nichts an sich. Wäre sie etwas an sich, so könnten wir nicht wissen, was sie ist. Entweder entsteht die Materie aus dem Geist oder umgekehrt; da dieses unmöglich ist, so ist jenes nothwendig: „die Materie wird aus dem Geist geboren.“ [1]

Das philosophische Bewußtsein fällt nicht mit dem gewöhnlichen Bewußtsein zusammen, sondern durchschaut dasselbe; es sieht, wie sich in Wahrheit die Erkenntnißfactoren zu einander verhalten: das Subjective zum Objectiven, der Begriff zur Anschauung, die Vorstellung zum Ding; sie verhalten sich, wie das Abbild zum Urbild, wie die Copie zum Original. Das Original ist nicht von außen gegeben, es ist ebenfalls unser Product, unser nothwendiges Product; die Copie ist dessen freie Wiederholung. Was wir mit Nothwendigkeit producirt haben, reproduciren wir mit Freiheit, d. h. wir erkennen die Sache. Was wir in der Erkenntniß die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Dinge nennen, ist nicht so zu verstehen, als ob das Ding außerhalb der Vorstellung und unabhängig von ihr an sich vorhanden wäre, dann wäre es unvorstellbar, und die Vorstellung müßte mit dem Unvorstellbaren übereinstimmen. Ein handgreiflicher Unsinn! Es ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit sich selbst, mit ihrem eigenen Product: Vorstellung und Ding, Copie und Original sind beides Geistesproducte, „die Vorstellung ist Ding und Vorstellung, sie ist Original und Copie.“ [2]

---

[1] Ebendas. Abh. II. S. 366—374. — [2] Ebendas. Abh. I. S. 362.

„Die unendliche Welt ist nichts anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen."[1]

Um die Thatsache der objectiven Anschauung, dieses Grund- und Urphänomen aller Erkenntniß, zu begründen, giebt es kein anderes Princip als die Identität des Gegenstandes und der Vorstellung. Man versuche den gegentheiligen Standpunkt, und man wird finden, daß er die Thatsache nicht erleuchtet, vielmehr bis zur Unauflöslichkeit verwirrt. Die Vorstellung gelte als Product einer äußeren Einwirkung, das Ding außer der Vorstellung gelte als deren Ursache, es werde demgemäß von der Vorstellung in uns (als Wirkung) auf das Dasein der Dinge außer uns (als Ursache) geschlossen; auf diesen Schluß gründe sich dann unser Glaube an die Außenwelt, an die Stelle der unmittelbaren Gewißheit, worin dieser Glaube besteht, tritt die schwankende Grundlage eines Schlusses! Die Einwirkung von außen möge im Stande sein, einen Eindruck zu erzeugen, ein solcher Eindruck ist noch lange keine Anschauung. Auch hilft es nichts zu sagen, daß wir den sinnlichen Eindruck auf den äußeren Gegenstand beziehen, denn eine solche Beziehung des Subjectiven auf das Objective setzt die Unterscheidung beider, d. h. das Bewußtsein voraus und kann nur im Bewußtsein stattfinden, wir müßten uns demnach im Zustande der Anschauung einer solchen Beziehung oder Uebertragung bewußt sein, was der Fall nicht ist. Ursache und Wirkung im Zusammenhang der Dinge sind successiv, verschiedenartig, in der Continuität des Raumes verknüpft; dagegen Ding und Vorstellung in der objectiven Anschauung sind zugleich, identisch, ohne räumliches Zusammentreffen vereinigt: es leuchtet daher ein, daß sich Ding und Vorstellung nicht verhalten, wie Ursache und Wirkung.[2]

So ist durch die Unmöglichkeit des Gegentheils auch indirect bewiesen, daß mit Recht die Identität des Gegenstandes und der Vorstellung gefordert wird. Der vorgestellte Gegenstand ist der wirkliche, es giebt keine andere Wirklichkeit. Das einfache natürliche Bewußtsein ist erfüllt von der Ueberzeugung, daß die vorgestellte Welt die wirkliche ist. Auf diese Gewißheit gründet sich aller Realismus. Aber diese fundamentale Gewißheit selbst wird allein begründet und gerechtfertigt durch den Standpunkt des transscendentalen Idealismus.

In der vierten jener Abhandlungen, die Schelling „zur Erläuterung

[1] S. W. Abth. I. Bd. I. S. 360. — [2] Ebendas. S. 375–379.

des Idealismus der Wissenschaftslehre" geschrieben hat, wird auf eine sehr einleuchtende Art, gleichsam ad hominem gezeigt, wie falsch und mißverständlich es sei, dem von Kant begründeten Idealismus den Realismus entgegenzusetzen. „Er ist ein Idealist, sein System ist ein idealistisches, so sprechen manche, und glauben damit den Mann und sein System auf einmal geschlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn ihr wüßtet, daß er nur insofern Idealist ist, als er zugleich und eben deswegen der strengste und bündigste Realist ist, würdet ihr anders reden. Was ist denn euer Realismus? Worin besteht er eigentlich? In der Behauptung: daß etwas außer euch — ihr wißt nicht was, noch wie, noch wo — eure Vorstellungen veranlasse? Mit Erlaubniß gesagt, dies ist falsch. Ihr habt das nicht aus euch selbst geschöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und sprecht es nach, ohne euch selbst zu verstehen. Euer Realismus ist weit älter als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer als jene von der obersten Oberfläche abgeschöpfte Erklärung des Ursprungs eurer Vorstellungen. An diesen ursprünglichen Realismus verweisen wir euch. Dieser glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenstand, den ihr vorstellt, zugleich auch der wirkliche sei. Dieser Satz aber ist nichts anderes als der klare, unverkennbare Idealismus; und so sehr ihr euch dagegen sträuben mögt, seid ihr doch alle zusammen geborene Idealisten. Von diesem Realismus wissen eure Schulphilosophen nur deswegen nichts, weil ihnen die menschliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längst verschwunden ist. Ihr sollt fühlen, daß ihr einer besseren Philosophie werth seid. Laßt die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt eure Menschennatur, deren Tiefe noch keine Philosophie aus Begriffen ergründet hat. Wenn man hätte voraussehen können, daß blinder Glaube an die Ausdrücke eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an seine Philosophie selbst, so hätte man bedauern können, daß Kant seine Philosophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerstören sollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug." „Nichtsdestoweniger müßte ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, sondern auf die Sache geht, zwar dem Buchstaben seines Lehrers zuwider, doch seinem Geiste ganz gemäß behaupten, daß wir wirklich die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, d. h. daß zwischen dem vorgestellten und dem wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied stattfinde." [1]

[1] S. W. Abth. I. Bd. I. S. 403–404.

Fünftes Capitel.

Uebergang zur Naturphilosophie.

I. Die Natur als Entwicklung des Geistes.

Das Object ist nicht gegeben, sondern entsteht durch eine nothwendige Handlungsweise des Geistes; mit dem Object zugleich entsteht das Bewußtsein. Beide verhalten sich zu einander und bedingen sich gegenseitig, aus dem Bewußtsein der Objecte folgt das Selbstbewußtsein des Geistes. Dieses ist das Ziel, zu welchem der Geist durch eine Reihe verschiedener Zustände und Handlungen hindurch gelangt, die Entwicklung dieser Zustände und Handlungen ist „die Geschichte des Selbstbewußtseins."

Eine Reihe nothwendiger Handlungen und Productionen des Geistes geht dem Bewußtsein voraus. Was diesem vorausgeht, geschieht bewußtlos oder unbewußt. Die bewußtlose Production ist Natur, die daher dem Bewußtsein, sobald es aufgeht, als etwas Gegebenes, Vorgefundenes erscheint und dem innerlich gewordenen Geist als eine Außenwelt gegenübertritt. „Was die Seele anschaut, ist immer ihre eigene, sich entwickelnde Natur. Sie bezeichnet durch ihre eigenen Producte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtsein gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wiederzufinden." [1]

Hier ist nun der Naturbegriff, der das Thema zu Schellings Naturphilosophie enthält: die Natur als Geschichte des Geistes, als dessen bewußtlose Entwicklung, als der bewußtlose, werdende Geist, der Geist als Naturgeschichte.

Geist ist Selbstanschauung, Selbstgestaltung, Selbstproduction; er ist sich selbst Object, sich selbst Zweck. Daher ist bewußtloser Geist sich bewußtlos realisirender Zweck, d. i. Leben oder Organisation. Die ganze Natur muß demnach gefaßt werden als fortschreitende Or=

[1] Ebendas. S. 382 ff.

ganisation, deren höchstes Ziel die Freiheit ist. „Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sie durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes, auszudrücken bestrebt ist. Es ist keine Organisation denkbar ohne productive Kraft. Ich möchte wissen, wie eine solche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieselbe als ein Ding an sich annehmen. Es ist hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu sein. An dem, was täglich und vor unsern Augen geschieht, ist kein Zweifel möglich. Es ist productive Kraft in Dingen außer uns. Eine solche Kraft ist aber nur die Kraft eines Geistes. Also können jene Dinge keine Dinge an sich, können nicht durch sich selbst wirklich sein. Sie können nur Geschöpfe, nur Producte eines Geistes sein. Die Stufenfolge der Organisationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine productive Kraft, die erst allmählich sich zur vollen Freiheit entwickelt."[1]

Hier ist die erste Conception der schellingschen Naturphilosophie gleichsam im Grundriß: die Natur als ein Entwicklungssystem, dessen innerster bewegender und erzeugender Grund, dessen letzter, treibender Zweck und naturgemäße Frucht der Geist ist.

II. Der Wille als Urkraft.

Die Natur ist das nothwendige Product des Geistes und darum das Object, welches der Geist zuerst anschaut, dessen Realität dem Bewußtsein unmittelbar einleuchtet. Aber das Bewußtsein unterscheidet zugleich sich als Subject von seinem Gegenstande, der Geist als Naturproduction ist noch nicht Bewußtsein, der Geist als Naturanschauung (Bewußtsein der Objecte) ist noch nicht vollendete Selbstanschauung, noch nicht reines Selbstbewußtsein. Was der Geist an sich ist, das ist

[1] Ebendas. S. 387.

er im Unterschiede von seinen Objecten, von seinen Producten: das ist er als reine, unbedingte, absolut freie Thätigkeit. Diese seine unbedingte grundlose Selbstthätigkeit ist „handeln schlechthin oder wollen.“ [1]

Gäbe es kein Wollen, so gäbe es keine vollkommen freie, von allen Producten unterschiedene, reine Thätigkeit, so würde die Geistesthätigkeit mit ihren Producten zusammenfallen, sie würde nicht im Stande sein, sich ihr Product objectiv zu machen, sich zum Bewußtsein desselben zu erheben, es gäbe dann mit einem Worte nur blindes Vorstellen. [2]

Ohne Wollen, ohne unbedingte Selbstbestimmung, ohne dieses Vermögen „transscendentaler Freiheit“ giebt es keine bewußten Vorstellungen, keine Erkenntniß. Daher ist es der Wille, der die Erkenntniß, das Bewußtsein, das ganze System unserer Vorstellungen trägt und bedingt. Das Erkennen ist vom Wollen abhängig, nicht umgekehrt. Das Wollen selbst ist unbedingt und übersteigt alles Erkennen. „Es ist das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche, seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen.“ „Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Princips erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb derselben anzunehmen. Es ist die alte Forderung des Archimedes (auf die Philosophie angewandt), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem festen Punkte innerhalb der Welt selbst anlegen und sie damit aus der Stelle rücken zu wollen, ist vergebliche Arbeit. Archimedes verlangt einen festen Punkt außer der. Welt. Diesen theoretisch (d. h. in der Welt selbst) finden zu wollen, ist widersinnig. Wenn es aber in uns ein reines Bewußtsein giebt, das, von äußeren Dingen unabhängig, von keiner äußeren Macht überwältigt, sich selbst trägt und unterhält, so ist dies eigentlich »was Archimedes bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn deshalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, sondern nur an die innere Idee der Freiheit anzulegen«, [3] die, weil sie jene beiden Welten in sich ver-

---

[1] Ebendas. S. 395. — [2] Ebendas. S. 396 — [3] Kants Worte in seiner Abhandlung „Vom vornehmen Tone in der Philosophie.“

einigt, auch das Princip beider sein muß. Dieser absoluten Freiheit werden wir nun nicht anders als durch die That bewußt. Sie weiter abzuleiten, ist unmöglich."[1]

Wo soll die Entwicklung herkommen, wenn es keine Stufenerhöhung, keine fortschreitende Erhebung giebt, die einen Impuls braucht, den allein der Wille entscheidet? Im Wollen ist der innerste Kern des Geistes, sein eigentliches Selbst dargelegt und enthüllt, durch keinerlei Product oder Gegenstand verdeckt. Hier sieht sich der Geist, nicht wie er in diesem oder jenem Gegenstande erscheint, sondern wie er an sich ist. Ohne Wollen kein Selbstbewußtsein. Daher nennt Schelling das Wollen „die höchste Bedingung, die Quelle des Selbstbewußtseins." „Die Quelle des Selbstbewußtseins ist das Wollen. Im absoluten Wollen wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine intellectuale Anschauung seiner selbst."[2]

Wie Schelling hier den Willen faßt und erklärt, als den innersten Grund des Geistes und der Welt, sind wir unwillkürlich selbst den Worten nach an Schopenhauers Lehre: „die Welt als Wille und Vorstellung" erinnert. Ganz in derselben Weise führt dieser seine Philosophie ein, ganz so läßt er aus unserer unmittelbaren Selbsterkenntniß die Einsicht hervorgehen, daß der Wille unser innerstes Selbst, den Kern unseres Wesens, darum den Kern aller Wesen ausmacht. Auch bei Fichte haben wir öfter Gelegenheit zu derselben Vergleichung gefunden, und die Sätze, denen wir soeben in einer der frühsten Schriften Schellings begegnet sind, liefern einen neuen Beweis, wie wenig der Grundgedanke Schopenhauers die Originalität hat, welche er in Anspruch nimmt. Anders verhält es sich mit der Art der Ausführung.[3]

III. Die genetische Philosophie.

Als Schelling seine Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre schrieb, hatte er die kantisch-fichtesche Lehre im Auge, als das System, welches den Archimedespunkt in der Philosophie erfaßt habe. Wie sich der Wille zur Erkenntniß verhält, so die praktische Philosophie zur theoretischen, sie ist die Grundlage der letztern,

[1] Schellings Abhandlungen z. Erl. des Idealismus. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 400 ff. — [2] Ebendas. S. 401. — [3] Meine Geschichte der Philosophie. (Jubil.-Ausg.) Bd. VI. (3. Aufl.) Buch III. Cap. VII. S. 370–385. Vgl. Bd. IX dieses Werkes. 2. Aufl. (Jubel). Buch II. Cap. XX. S. 491–492.

die nur von einem solchen Fundament aus ihre Aufgabe stellen und lösen kann. Um den Ursprung der Vorstellungen zu erklären, braucht sie eine von allen Vorstellungen unabhängige Urkraft. Diese Urkraft ist das Wollen. Vorstellen und Verstand sind nicht ursprüngliche, sondern secundäre, abgeleitete, ideale Vermögen. Deshalb war es von Grund aus verfehlt, wenn Beck von einem „ursprünglichen Vorstellen" redete. Die Autonomie des Willens ist das Princip nicht blos der praktischen, sondern der gesammten Philosophie. Diese erweiterte Fassung ist Fichtes Verdienst, sein Fortschritt in Rücksicht auf Kant. Daher ist seine Lehre, verglichen mit der kantischen, „die höhere Philosophie."[1]

Das wahrhaft Wirkliche ist der Geist in seinen Productionen und Reproductionen, in seiner bewußtlosen und bewußten Entwicklung. Alle wahre Philosophie kann nichts anderes sein und sein wollen, als die Reproduction dieser Entwicklung, als die Wiederholung derselben im Bewußtsein, als die Reconstruction der Natur und des Geistes. Die wahre Philosophie ist demnach nothwendig genetische Philosophie, die geistige Wiedererzeugung der Welt, die Erkenntniß der Genesis der Dinge, der Geschichte der Natur und des Selbstbewußtseins.

Wollen wir diese beiden Aufgaben von einander trennen, wie Schelling später gethan hat, so erscheinen „Naturphilosophie" und „transscendentaler Idealismus" (im engeren Sinn) als die beiden Hälften des gesammten Systems der Philosophie.

Zunächst, um genau die Stelle einzuhalten, zu der uns der Gang der bisherigen Darstellung geführt hat, erscheint die Natur als eine nothwendige Entwicklungsreihe in der Geschichte des Selbstbewußtseins, die Naturphilosophie als ein nothwendiger Theil der Wissenschaftslehre oder des transscendentalen Idealismus (im weiteren Sinn). Hier lag die von Fichte offen gelassene Lücke, in deren Ausfüllung die nächste Aufgabe der Philosophie besteht, der nächste Fortschritt innerhalb der Wissenschaftslehre. In dieser Fassung erscheint die Naturphilosophie nicht als der Wissenschaftslehre nebengeordnet, sondern als derselben einverleibt, als die Anwendung der Wissenschaftslehre auf die Physik.

Der Punkt ist erreicht, den wir in der Beurtheilung der fichteschen Lehre als das naturphilosophische Problem bezeichnet hatten. Von ihm aus beginnt Schellings selbständige Entwicklung. Als er sein Lehramt

[1] Schellings S. W. Abth. I. Bd. I. S. 409, 413—415 Anmerk. Vgl. S. 398 ff.

in München antrat, sagte er im Rückblick auf die Zeit seiner Anfänge: es habe sich vor einem Menschenalter um eine wichtige Krisis der Philosophie, um die Befreiung derselben von den Schranken und Banden der Abstractheit, um den Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wissenschaft gehandelt.[1]

[1] Meine Geschichte der neuern Philos. (Jubil.-Ausg.) Bd. VI. (3. Aufl.) Buch IV. Cap. XIII. S. 712—717. Vgl. Meine Philosophischen Schriften. (2. Aufl.) Heft III. S. 335.

Zweiter Abschnitt.

Naturphilosophie.

(1797—1807.)



Sechstes Capitel.

Die Entstehung der Naturphilosophie.
Der kritische Standpunkt.

Man ist heutzutage sehr im Unklaren über die Bedeutung und Aufgabe der Naturphilosophie, alle Welt glaubt, den Naturforschern der Gegenwart nach dem Munde zu reden, wenn man die sogenannte Naturphilosophie, wie sie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Deutschland auftrat und ein paar Jahrzehnte geherrscht hat, als einen vergangenen Unfug betrachtet, der seine Rolle gründlich und für immer ausgespielt habe. Es habe damals einen Hexensabbath in der Naturwissenschaft gegeben, und Schelling wurde das vorflackernde Irrlicht, dem viele nachliefen; nun sei jener Walpurgisnachtstraum verflogen und habe nichts hinterlassen, als die gewöhnlichen Folgen des Rausches. Unbegreiflich nur, wie ein solches Irrlicht erscheinen und ein Zeitalter bewegen konnte, das von dem Jahrhundert der Aufklärung herkam und eben erst von Kant erleuchtet worden.

Wir unsererseits haben jene mächtige Zeiterscheinung als eine Thatsache vor uns und die Aufgabe, sie zu erklären, unverblendet durch die Vorurtheile, die bis heute gegen sie aufgethürmt sind. Was man unerklärlich findet, hat man sich nicht klar gemacht. Die Schuld der Unklarheit ist immer die Unkenntniß, die in unserem Falle, ich meine gegenüber der Naturphilosophie, um so dreister auftritt, als sie sich gedeckt weiß von der breiten Front der Tagesmeinung.

Will man sich über die Naturphilosophie ernstlich belehren und sie kennen lernen, bevor man sie gänzlich verwirft, so darf man sich eine Art der Beurtheilung, welche die landläufige ist, nicht gefallen lassen, daß uns nämlich einzelne Sätze, gleichgültig welche und wie viele, als Resultate angeführt, als Curiositätenkram feilgeboten werden mit dem feierlichen Spruch: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!" Das volle Körbchen wird ausgeschüttet, siehe da, lauter taube Nüsse!

Um einer Thatsache gerecht zu werden, muß man sie in ihrem Ursprung und ihrer Entstehung erkennen: den Standpunkt, den sie einnimmt, die Bedingungen, aus denen sie hervorgeht, die eigenthümlichen Formen, in denen sie sich ausbildet. Diese Betrachtungsart giebt von

selbst die ordnende Richtschnur, um in dem Entwicklungsgange der Naturphilosophie Bedeutung und Mängel, Weg und Abweg, Fortwirkendes und Richtiges, Treffendes und Verfehltes wohl zu unterscheiden.

Ich spreche zuerst von dem Standpunkt und der Aufgabe überhaupt, die durch den Entwicklungsgang der deutschen Philosophie vor Schelling gestellt war und von ihm ergriffen wurde. An dieser Stelle liegt eines der scheinbar gültigsten Vorurtheile, das der Naturphilosophie von vornherein jede Aufgabe und jeden Standpunkt, den sie für sich beansprucht, streitig macht. Was will überhaupt, so sagt man, eine Naturphilosophie neben der Naturwissenschaft? Es giebt nur eine Art echter Physik, die in der methodischen Beobachtung und Erfahrung der Naturerscheinungen besteht. Was kann daneben dieser Doppelgänger von Naturphilosophie für eine Rolle spielen? Entweder stimmt die Naturphilosophie mit den Einsichten der Physik überein, so ist sie überflüssig, oder sie stimmt nicht überein und webt Hirngespinnste, so ist sie vom Uebel. Aehnlich urtheilte der Khalif über die Bibliothek in Alexandrien, als er sie mit dem Koran verglich. Das Gleichniß hinkt, denn die Physik ist kein Koran und beansprucht keine dem ähnliche Autorität. Steht die Naturphilosophie mit der Naturwissenschaft auf demselben Standpunkt, dem die Erfahrungsthatsachen der Natur gegenüberliegen, die der Physiker erforscht, während der Naturphilosoph sich dieselben a priori zurecht macht, so ist es um den letzteren geschehen. Und es ist die gewöhnliche Art, das Verhältniß beider nur in diesem Lichte zu sehen. Soll es aber die Aufgabe der Naturphilosophie sein, zu warten, bis die Naturwissenschaft so weit gediehen ist, daß ihre Einsichten sich systematisch ordnen lassen, und erst dann Hand an das Werk legen, so wird der Tag, wo sie auftritt, wohl niemals erscheinen, oder unter den Naturforschern selbst werden sich die zusammenfassenden Köpfe finden, die jenes Geschäft am besten besorgen.

Die Berechtigung der Naturphilosophie kann daher nur in der Eigenthümlichkeit ihres Standpunkts liegen, der sie von der Naturwissenschaft unterscheidet und den Naturforscher, wenn er ihn einnimmt, zum Naturphilosophen macht. Der Fall will generalisirt sein. Wenn die Naturphilosophie darum nichtig ist, weil die Erforschung der Naturerscheinungen der empirischen Physik gehört, neben welcher eine andere Art der Naturerkenntniß keinen Platz findet, so gilt derselbe Einwand gegen alle Philosophie, denn die Erforschung der Dinge überhaupt gehört den Erfahrungswissenschaften, die keinen Raum lassen für eine

andere Art der Erkenntniß der Dinge. Dann bleibt den Philosophen nichts übrig, als unter die Poeten zu gehen, die nach der Theilung der Welt kommen. Auch haben wir in der philosophischen Litteratur unserer Tage schon ein Buch, das der Metaphysik diesen erbaulichen Trost zuspricht.

Es hat eine Zeit gegeben, wo Philosophie und Erfahrung, Naturphilosophie und Physik ungeschieden eines waren, aber die Fortentwicklung ist hier, wie überall, die differenzirende Macht gewesen, die Wege haben sich gesondert, darin liegt einer der Hauptunterschiede der alten und neuen Philosophie; die Wasserscheide bildet das sechzehnte Jahrhundert, und einem Wegweiser gleich, der die Philosophie auf die neue Bahn der Erkenntniß nach dem Vorbilde der Erfahrungswissenschaft hinweist, steht Bacon an der Spitze der neuen Zeit. Seitdem wurde die Stellung der Philosophie kritisch. Und kritisch ist sie entschieden und festgestellt worden.

Bacon wollte aus der Philosophie eine Theorie der Erfahrungswissenschaft machen, dadurch mußte der Unterschied zwischen beiden immer deutlicher hervortreten, bis Kant das Verhältniß feststellte. Gegenstand der Erfahrungswissenschaft sind die Thatsachen der Natur und Geschichte, die unter dem Erfahrungsstandpunkt als vorgefundene und gegebene erscheinen, aufgelöst, zergliedert, erklärt werden. Die Grundfrage aller Erfahrungswissenschaft heißt: wie sind die Dinge möglich? Gegenstand der Philosophie ist die Thatsache der Erfahrungswissenschaft selbst, und ihre Grundfrage heißt: wie ist die Erkenntniß der Dinge, Mathematik, Physik, Erfahrung möglich? Der Erfahrungsstandpunkt setzt voraus, was der philosophische untersucht: die Möglichkeit der Erfahrung; jener verhält sich zu den Bedingungen aller Erkenntniß dogmatisch, dieser kritisch.

Die Bedingungen der Erkenntniß sind auch die Bedingungen aller Erkennbarkeit, aller erkennbaren Objecte, aller Erscheinungen, d. h. es sind Weltbedingungen.

Die Dinge als gegeben angesehen, ohne alle Rücksicht auf die Bedingungen ihrer Erkennbarkeit, heißt sie dogmatisch betrachten; sie nicht als gegeben ansehen, sondern aus den Bedingungen der Erkennbarkeit herleiten (d. i. aus denselben Bedingungen, aus denen die Erkenntniß folgt), heißt sie kritisch betrachten.

Der kritische Standpunkt umfaßt daher in seiner Tragweite mehr als blos das Gebiet einer subjectiven Erkenntnißtheorie, denn es ist

klar, daß unter die Erscheinungen, denen die Bedingungen der Erkenntniß und Erkennbarkeit vorausgehen, auch der Mensch im anthropologischen Sinne gehört (der Mensch als Naturerscheinung).

Darum fordert der kritische Standpunkt, daß die Erkenntnißtheorie erweitert werde zur Welttheorie. In dem Entwicklungsgange der kritischen Philosophie mußte ein Standpunkt kommen, der diese Richtung nahm und den „Durchbruch in das freie offene Feld objectiver Wissenschaft" ausdrücklich zu seiner Aufgabe machte.

Schon in der kantischen Erkenntnißlehre hatte es sich um die Frage gehandelt: wie entsteht das Erkenntnißobject, die erkennbare Welt, die Natur als Object der Physik? Es wurde gezeigt, wie dieses Product durch die Factoren der menschlichen Vernunft zu Stande kommt. Wenn nun der Mensch nicht wie der *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles *θύραθεν* in die Welt eintritt, sondern aus ihr hervorgeht und unter ihre Erscheinungen gehört, so muß gefragt werden: wie kommt die Welt vermöge des Menschen dazu, erkannt zu werden? Die Stellung dieser Frage erleuchtet bereits so weit die Entstehung und den Gang der Dinge, daß hier ein Fortschritt stattfindet, nicht von der Unerkennbarkeit zur Erkennbarkeit — zwischen beiden wäre eine unausfüllbare Kluft —, sondern von der Nichterkenntniß zur Erkenntniß. Kurzgesagt: die durch den kritischen Standpunkt geforderte Welttheorie muß die Gestalt der Weltentwicklung annehmen.

Nennen wir nun die Welt, die der wirklichen Erkenntniß im Lichte des Bewußtseins vorausgeht, die zwar erkennbare, aber selbst noch erkenntnißlose Welt Natur, so heißt die Frage: wie kommt die Natur (durch den Menschen) zur Intelligenz, wie entsteht aus der Natur Geist?

Dies ist unter dem kritischen Standpunkt die naturphilosophische Frage. Genau so ist diese Frage von Schelling, nachdem er durch Kant und Fichte hindurchgegangen war, gefaßt worden. Und zwar hat sie diese Fassung zum erstenmal in der Welt an dieser Stelle gewonnen, denn sie war erst möglich unter dem kritischen Standpunkt. Erst dieser hatte die Erkenntnißfrage an ihren richtigen Ort, d. h. vor alle anderen Fragen gestellt, damit die Rechnung nicht ohne den Wirth gemacht und die Natur der Dinge bestimmt werde ohne Rücksicht auf ihre Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit; er hatte dargethan, daß die Erkenntniß nicht ist, sondern entsteht, daß unsere Weltvorstellung oder Weltanschauung ein nothwendiges Vernunftproduct ist, welches die Natur im Menschen anlegt oder organisirt. Wenn jetzt die organisirende Natur,

d. h. der Entwicklungsgang der Natur zur Erkenntniß ins Auge gefaßt wird, so heißt das nichts anderes, als die Frage nach der Entstehung der Erkenntniß weiter verfolgen und an dem Ariadnefaden, welchen Kant in die Hand der Philosophie gelegt hatte, eindringen in das Labyrinth der Natur. Die naturphilosophische Frage ist die Fortsetzung der kritischen Grundfrage. Fichte hatte die kritische Philosophie, ich meine die kantischen Inductionen, umgewandelt in eine Entwicklungslehre des Geistes: darin liegt das Gewicht seiner Leistung. Schelling erweitert die Wissenschaftslehre zu einer Entwicklungslehre der Natur und der Welt.

Kein Mensch wird erwarten, daß ein solches Werk von der Hand, die es begonnen hat, vollendet werden konnte. Wie unvollkommen es unter Schellings Händen geblieben, ja wie entartet selbst es sein mag, der Typus, in dem es auftrat und fortwirkt, ist der Gedanke der Weltentwicklung, umfassender und tiefer, als er je vor ihm gedacht worden.

Siebentes Capitel.

Die philosophischen Ausgangspunkte und die Grundidee der Naturphilosophie.

I. Die philosophischen Ausgangspunkte.

1. Kants Teleologie. Der Begriff des Lebens.

Um die eigenthümliche Richtung zu verstehen, welche die Entwicklungslehre in Schellings Naturphilosophie nimmt, müssen wir zunächst diejenigen Bedingungen kennen lernen, die von der philosophischen Seite her unmittelbar auf sie einwirkten.

Soll die Natur im Menschen die Erkenntniß anlegen und organisiren, so gehört der Begriff einer organisirenden Natur, d. i. einer Natur, die nach inneren Zwecken handelt, unter die leitenden Grundideen der Naturphilosophie. Das Thema der Naturzweckmäßigkeit hatte Kant in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft behandelt, und wir wissen bereits, welchen tiefen Eindruck diese Schrift auf Schelling gemacht hatte.[1] Hier ist der Ort, näher davon zu reden und den Punkt festzustellen, wo Schelling an die kantische Lehre anknüpft und von ihr

[1] S. oben Buch II. Cap. III. S. 298—99.

abweicht. Beides war in Rücksicht auf die Naturphilosophie eine entscheidende That.

Die kantische Frage hieß: wie beurtheilen wir die Entstehung des organischen Körpers, die Möglichkeit eines organisirten Naturproducts? Wir können, lehrte Kant, ein solches Product nicht ansehen als durch mechanische Causalität entstanden, sondern müssen die Einrichtung und den Zusammenhang seiner Theile als eine Wechselwirkung betrachten, die durch den Begriff des Ganzen, d. h. durch die Idee des Zwecks bestimmt ist. Wenn in der Natur nichts nach Zwecken geschieht, so erscheint für uns das organische Naturproduct unerklärlich; wenn die Zwecke, nach denen es entsteht, nicht Naturzwecke sind, sondern außerhalb der Natur, Gedanken eines göttlichen Verstandes, so entsteht das Product nicht organisch, sondern technisch, so ist seine Entstehung nicht naturgemäß und nothwendig, sondern zufällig, es ist kein organisches Product, sondern ein willkürliches Machwerk, womit die Idee der Natur ihre Geltung verliert.

Wir müssen daher den organischen Körper als entstanden denken nach einer inneren, rein natürlichen Zweckmäßigkeit. Die Nothwendigkeit dieser Vorstellungsweise hatte Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft dargethan. Hier aber erhebt sich die Frage: gilt jene innere Zweckmäßigkeit blos ideal oder auch real? Besteht ihre Nothwendigkeit blos in unserer Vorstellung, unserem Urtheil oder im Naturproceß selbst? Ist der Begriff des Naturzwecks ein bloßes Reflexionsprincip unserer Betrachtung oder zugleich ein Productionsprincip der Natur? Kant bejaht die ideale Geltung jenes Princips und verneint die reale, er läßt die Nothwendigkeit der Teleologie nur von unserem Urtheil gelten, nur von dem reflectirenden, nicht von dem erkennenden (bestimmenden) Urtheil, er setzt diese Bestimmung ausdrücklich unter die Charakterzüge des transscendentalen Idealismus.

Man sieht, daß es um die schellingsche Naturphilosophie geschehen ist, wenn es bei dieser kantischen Bestimmung sein Bewenden hat, wenn es nicht möglich ist, die Schranke, welche Kant dem teleologischen Urtheil auflegt, zu durchbrechen und die Gründe seiner Einschränkung zu widerlegen.

Kant verneint die reale Geltung der objectiven Naturzweckmäßigkeit, weil er deren Erkennbarkeit bestreitet. Zweck ist innere Ursache, Absicht. In der Materie giebt es keine inneren Ursachen, keine Absichten, keine erkennbaren, weil sie durchweg ein Object blos der äußeren

Anschauung ist und nichts weiter. Erkennbar ist die Zweckthätigkeit nur, soweit sie intelligent und bewußt ist: nur in uns, nicht in den Körpern. Bewußtlose oder blinde Zweckthätigkeit ist kein Object unserer Erfahrung, daher kein Gegenstand unserer Erkenntniß. So urtheilt Kant: er beschränkt die nothwendige Geltung der Teleologie auf unser (reflectirendes) Urtheil, unsere subjective Betrachtung.

2. Fichtes Lehre von der bewußtlosen Intelligenz.

Diese Schranke zu durchbrechen, muß gezeigt werden, daß es blinde Zweckthätigkeit, bewußtlose Intelligenz giebt, daß aller bewußten Thätigkeit die unbewußte in einer Reihe nothwendiger Productionen vorausgeht, daß diese letzteren zu den Bedingungen des Bewußtseins und der Erkenntniß gehören. Damit ist ihre Realität und Erkennbarkeit festgestellt. Diesen Beweis hat Fichte in seiner Lehre von der productiven Einbildung geführt.[1] Dies ist die Mitgift, welche Schelling von Fichte empfangen und behalten hat. Er wußte sehr wohl, als er von der Wissenschaftslehre herkam, was er ihr schuldig war. Wenn er später, als der Zwischenraum zwischen ihm und Fichte sich vergrößert hatte und die polemische Erbitterung von beiden Seiten gestiegen war, Grundidee und Methode der Naturphilosophie lediglich für seine Erfindung ausgab, so war dies eine ebenso ungerechte Verkürzung der Verdienste des Vorgängers als eine Ueberhebung der seinigen. Mit der Erkenntniß der bewußtlosen Intelligenz, als einer das Ich tragenden und erzeugenden Grundbedingung, öffnet sich der Gesichtskreis der neuern Naturphilosophie, welche die Schranke der kantischen Teleologie durchbricht und die von Kant gestellte Grenze des transscendentalen Idealismus überschreitet.

Jetzt leuchtet ein, wie sich Schelling zu Kant verhält. Er ist mit ihm darin einverstanden: daß 1) die innere Zweckmäßigkeit der organischen Naturproducte eine nothwendige Vorstellung sei, daß 2) wo Zweckmäßigkeit ist, auch Begriff, Intelligenz, Geist sein müsse, daß darum 3) die Selbstorganisation der Materie Intelligenz in der Materie, Geist in der Natur fordere. Aber während Kant diese Vereinigung als Erkenntnißobject verneint, bejaht sie Schelling als solches: dies ist der grundsätzliche Gegensatz beider. Schellings Naturphilosophie lebt von der Idee einer aus inneren Ursachen wirksamen, lebendigen Materie, d. h. von jenem Hylozoismus, den Kant in seinen „Meta-

[1] Vgl. Meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. V. (3. Aufl.) Buch III. Cap. V. S. 341–352.

physischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" als den „Tod aller Naturphilosophie" verworfen hatte.

3. Leibnizens Entwicklungslehre.

Ist aber Leben und Organisation vermöge ihrer inneren Zweckmäßigkeit in der bewußtlosen Intelligenz oder in der Einheit von Materie und Geist gegründet, so ist das Leben allgegenwärtig und die ganze Natur eine Stufenfolge des Lebens, so giebt es nichts absolut Geistloses, darum nichts absolut Todtes.

In dieser Grundform der schellingschen Naturphilosophie erkennen wir ihre Verwandtschaft mit Leibniz, deren sich Schelling freudig bewußt war. Seine Uebereinstimmung mit Leibniz fällt in denselben Punkt als sein Gegensatz zu Kant: in die Bejahung zweckthätiger Naturkräfte, der Allgegenwart des Lebens, des Stufenganges der Dinge, des Entwicklungssystemes der Welt. „Die Zeit ist gekommen", sagt Schelling in der Einleitung seiner ersten naturphilosophischen Schrift, „da man Leibnizens Philosophie wiederherstellen kann." „Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule; kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannichfaltigsten Formen sich selbst offenbart und, wo er hinkommt, Leben verbreitet."[1]

Diese Annäherung an Leibniz ist kein Zurückgehen hinter Kant, sondern sie geschieht im Hinblick auf die Entfaltung der bewußtlosen Intelligenz, ganz in Uebereinstimmung mit Fichte, der aus demselben Grunde dieselbe Verwandtschaft empfand. In jener letzten Abhandlung, die dem Eintritt der naturphilosophischen Periode unmittelbar vorausging, sagt Schelling am Schluß, indem er auf Fichte hinweist: „Die Geschichte der Philosophie enthält Beispiele von Systemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthselhaft geblieben sind. Ein Philosoph, dessen Principien alle diese Räthsel auflösen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibniz, er sei wahrscheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie, der Einzige also, der im Grunde Recht hatte. Diese Aeußerung ist merkwürdig, weil sie verräth, daß die Zeit, Leibnizen zu verstehen, gekommen ist. Denn so, wie er bisher ver-

[1] Schellings S. W. Abth. I. Bd. II. S. 20.

standen ist, kann er nicht verstanden werden, wenn er im Grunde Recht haben soll. Die Sache verdient eine nähere Untersuchung."[1]

II. Die Grundidee der Naturphilosophie.

1. Das Princip der Einheit von Natur und Geist.

Nicht eine Wiederholung, sondern eine Erneuerung und Umbildung der leibnizischen Entwicklungslehre auf der Grundlage der kritischen Philosophie, eine Synthese der kantischen Lehre von dem organisirenden Naturzweck und der fichteschen Lehre von der bewußtlosen Intelligenz: so können wir jetzt den Grundgedanken bestimmen, der das folgerichtig entwickelte Fundament der schellingschen Naturphilosophie ausmacht.

Es ist wichtig, sich den Zusammenhang dieser Grundgedanken, der die Lehre Schellings trägt, klar zu machen. Verneinen wir die wirkliche Geltung der inneren Naturzweckmäßigkeit, so giebt es keine Natur als bewußtlose Intelligenz, als nothwendige Production des Geistes; ist aber die Natur nicht Geistesproduct, so kann sie auch nie Geistesobject sein, es giebt dann keine Natur als Erkenntnißobject, keine erkennbare Natur. Daher gehören diese drei Begriffe nothwendig zusammen und tragen sich gegenseitig: innere Zweckmäßigkeit der Natur oder Organisation, Naturleben oder Entwicklung, und Möglichkeit der Naturerkenntniß oder Erkennbarkeit der Natur.

Nun gründet sich die innere Zweckmäßigkeit der Natur auf die Einheit von Natur und Geist, Materie und Intelligenz. Werden beide getrennt, so ist eine Zweckmäßigkeit in der Natur nur noch auf zweierlei Weise denkbar, entweder durch eine Harmonie der beiden von einander unabhängigen Welten, der natürlichen und geistigen, oder dadurch, daß wir unsere Vorstellung der Zweckmäßigkeit auf die Natur übertragen: entweder also durch jene Uebereinstimmung oder durch diese Uebertragung. Aber Harmonie zwischen Natur und Geist ist nur ein anderes Wort für Naturzweckmäßigkeit, diese „Harmonie" erklärt die Sache nicht, sondern ist selbst die zu erklärende Sache. Und die Uebertragung unsererseits zwingt die Natur unter die Herrschaft einer ihr fremden Idee und hebt damit die Natur selbst auf. Sobald daher Natur und Geist als verschiedene Wesen gelten, ist es um die Möglichkeit der Naturzweckmäßigkeit geschehen.

---

[1] Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 443.

Wenn aber jede Art der Trennung von Natur und Geist die Zweckmäßigkeit in der Natur (und damit Entwicklung, Leben, Erkenntniß) unmöglich macht, so ist deren alleiniger Grund die Einheit von Natur und Geist. Natur und Geist sind nicht verschiedene Wesen, sondern eines: der Geist entwickelt und verwirklicht sich in der Natur, diese realisirt die Gesetze des Geistes. „Die Natur", sagt Schelling, „soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen."

Ich will bei dieser Stelle von neuem darauf hinweisen, wie die kritische Grundfrage: „Wie ist die Erkenntniß der Natur (die erkennbare Natur, die Natur als Object, die Natur außer uns) möglich?" unserem Philosophen bei der Grundlegung seiner Naturphilosophie vollkommen und als leitender Gesichtspunkt gegenwärtig war.

2. Das Princip der Welt- und Natureinheit.

Die Einheit oder Identität von Natur und Geist bedeutet nichts anderes als das Princip einer durchgängigen Entwicklung der Dinge, einer durchgängigen Welt- und Natureinheit. Dadurch ist Weg und Ziel der Naturphilosophie bestimmt.

Man muß die Stellung der Aufgabe von der Art der Lösung wohl unterscheiden, wenn man in der Schätzung der Leistungen Schellings die Werthe nicht sophistisch verwirren will, man muß genau auseinanderhalten, was in seinem Ideengange in erster, zweiter, dritter Linie steht, oder man mengt alles durch einander und darf sich nicht wundern, wenn man einen verworrenen Haufen vor sich sieht.

Die Aufgaben stehen in erster Linie und sind leitende Gesichtspunkte. Sollte sich zeigen, daß diese Gesichtspunkte auch fortwirkende sind, so würde schon deshalb Schelling, der sie aus philosophischen Grundsätzen zuerst aussprach, ein Verdienst dauernder Art haben. In der Macht und Tragweite seiner Anregung liegt seine Größe.

Seine naturphilosophischen Gesichtspunkte sind sämmtlich bestimmt durch jenen Gedanken einer durchgängigen Einheit aller Naturerscheinungen, weil jeder Dualismus, wo er auch auftritt, den Zusammenhang der Dinge und damit deren Erkennbarkeit aufhebt. Was er Identität nannte, nennt man heute „Monismus". Innerhalb der Natur

darf es demgemäß keine unauflöslichen Gegensätze geben, weder in der unorganischen Natur noch in der organischen noch zwischen beiden.

In der unorganischen Natur war Schellings Gesichtspunkt auf die Einheit der physikalischen Kräfte gerichtet, auf die Einheit der Kraft, und sah dort das Ziel, wo die heutige Physik ihren erreichten Höhepunkt erblickt. Er hat die Sache nicht entdeckt, sie ist auch nicht in seiner Richtung ausgemacht worden, aber er ist der Erste gewesen, der die Forderung grundsätzlich gestellt und formulirt hat. Auch wollen wir vorausnehmen, daß er auf die Einheit der Elektricität, des Magnetismus und des chemischen Processes ausging, und daß eine der fruchtbarsten Entdeckungen auf diesem Gebiet, die des Elektromagnetismus, von einem Anhänger der Naturphilosophie gemacht wurde.

In der organischen Natur bestehen die Gegensätze zwischen Pflanze und Thier, zwischen den Arten der Pflanzen, zwischen den Arten der Thiere. Die Auflösung dieser Gegensätze fordert den Begriff der allmählich fortschreitenden Entwicklung, der natürlichen Entstehung der organischen Formen aus einer Urform. Wir finden die Naturphilosophie im Bunde mit Goethes morphologischen Ideen, mit dem Gedanken der Metamorphose, im Kampfe gegen die vermeintliche Unüberwindlichkeit der Arten: Schelling hat mit voller Klarheit und aus philosophischen Grundsätzen zuerst das Princip der organischen Entwicklung ausgesprochen, welches dem Darwinismus von heute, ich nehme das Wort ohne jede dogmatische Verengung, zu Grunde liegt.

Der umfassendste und größte Gegensatz innerhalb der Natur besteht zwischen dem Unorganischen und Organischen, zwischen Mechanismus und Organismus. Das Princip durchgängiger Natureinheit fordert die Auflösung dieses Gegensatzes, die Begründung der unorganischen und organischen Natur aus einem und demselben Princip. Daher verwirft Schelling, wie wir sehen werden, den Vitalismus, die Theorie der sogenannten Lebenskraft, und fordert die physikalische Erklärung des Lebens. Das sind nicht Einfälle, sondern grundsätzliche, im Princip der Naturphilosophie enthaltene Forderungen, die ich mit einem Worte Schellings beurkunden will. Er sagt in der Vorrede seiner zweiten naturphilosophischen Schrift: „Sobald nur unsere Betrachtung zur Idee der Natur als eines Ganzen sich emporhebt, verschwindet der Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus, der die Fortschritte der Naturwissenschaft lange genug aufgehalten hat, und der auch unserem Unternehmen bei manchen zuwider sein könnte. Es ist ein alter Wahn,

daß Organisation und Leben aus Naturprincipien unerklärbar seien. Soll damit soviel gesagt werden: der erste Ursprung der organischen Natur sei physikalisch unerforschlich, so dient diese unerwiesene Behauptung zu nichts, als den Muth des Untersuchers niederzuschlagen. Es ist wenigstens verstattet, einer dreisten Behauptung eine andere ebenso dreiste entgegenzusetzen, und so kommt die Wissenschaft nicht von der Stelle. Es wäre wenigstens Ein Schritt zu jener Erklärung gethan, wenn man zeigen könnte, daß die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche Entwicklung einer und derselben Organisation sich gebildet habe. Daß unsere Erfahrung keine Umgestaltung der Natur, keinen Uebergang einer Form oder Art in die andere gelehrt hat, ist gegen jene Möglichkeit kein Beweis; denn, könnte ein Vertheidiger derselben antworten, die Veränderungen, denen die organische Natur, so gut als die anorganische, unterworfen ist, können in immer längeren Perioden geschehen, für welche unsere kleinen Perioden (die durch den Umlauf der Erde um die Sonne bestimmt sind) kein Maß abgeben, und die so groß sind, daß bis jetzt noch keine Erfahrung den Ablauf einer derselben erlebt hat." „Die positiven Principien des Organismus und Mechanismus sind dieselben." „Ein und dasselbe Princip verbindet die anorganische und die organische Natur."[1] Diese Worte, die Schelling selbst als die Summe und das Gesammtresultat seiner Schrift von der Weltseele bezeichnet, sind bald ein Jahrhundert alt und über ein Jahrzehnt älter als das Auftreten Lamarcks. Darum hätte Häckel, der geistvolle und bewegteste Repräsentant der darwinistischen Lehre in Deutschland, nicht sagen sollen, daß „man in der ganzen früheren Zeit vor Lamarck die Frage nach der Entstehung der Arten überhaupt niemals ernstlich aufzuwerfen gewagt."[2]

Wir haben Aufgabe und Richtung der Naturphilosophie vor uns und würdigen dieselbe, wie Schelling selbst seine Aufgabe ansah. Einer der entschiedensten Gegner Schellings und seiner Lehre hat ebenso geurtheilt. Schelling muß dieses Urtheil für treffend gehalten haben, denn er hat es in seinem Excerptenbuche bemerkt, ohne den Urheber zu nennen. Sein Sohn hat sowohl in dem biographischen Fragment als in der Ausgabe der Werke das Urtheil angeführt mit der Erklärung, er wisse nicht, von wem es herrühre. Das Urtheil lautet: „Schellings

[1] Schelling. Von der Weltseele. Vorrede zu Aufl. I. 1798. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 348—350. — [2] Häckel, Anthropogenie. (4. Aufl.) 1891. S. 65.

Naturphilosophie oder speculative Physik ist die einzige originelle, große Idee, welche seit der Erscheinung von Kants Hauptschriften im Gebiete der freien Speculation sich in Deutschland gezeigt hat. Hier wurde zum ersten male seit der neuen Ausbildung der Naturwissenschaften das Ganze der Physik mit Einem Blick übersehen, und vorzüglich diese Wissenschaft von jenem Erbfehler befreit, welcher noch bestimmt und gleichsam am correctesten in Kants Kritik der teleologischen Urtheilskraft als philosophischer Grundsatz ausgesprochen ist, ich meine den Glauben an den Grundsatz: der Organismus lasse sich aus den immanenten, eigenthümlichen Gesetzen der Naturlehre nicht beherrschen noch ableiten, sondern man müsse in Rücksicht seiner zu einer Teleologie nach Begriffen seine Zuflucht nehmen. Schelling entriß zuerst den Glauben an die Einheit des Systems der Natur den Träumen der Schwärmer und stellte mit Besonnenheit den Grundsatz auf, daß die Welt unter Naturgesetzen ein organisches Ganze sei; er setzte somit den Organismus, welcher fast immer nur ein beschwerlicher Anhang der Physik blieb, eigentlich in ihren Mittelpunkt und machte ihn zum belebenden Princip des Ganzen."

Diese Worte stehen in J. Fr. Fries „Polemischen Schriften", welche die Absicht haben, von Kant aus den Fortgang der Philosophie in Reinhold, Fichte und Schelling zu bekämpfen.[1]

Achtes Capitel.

Mechanismus und Vitalismus.

Das Thema der Naturphilosophie ist die durchgängig lebendige Natur, die sich selbst gestaltende und organisirende Materie, die sich stufenmäßig entwickelt. Man darf nicht sagen, daß diese Idee in der Luft stehe und eine unbewiesene Behauptung sei, die sich auf keine Thatsache gründe. Ihr Beweis läßt sich indirect so aussprechen: wenn diese Vorstellung nicht gilt, so ist der Weg gesperrt, der von der Natur zum Geist, von der Natur zur Naturwissenschaft, von der Welt zur

[1] J. Fr. Fries Polemische Schriften. Bd. I. (2. Aufl.) 1824. S. 127 u. 128. Vgl. Schellings S. W. Abth. I. Bd. III. Vorrede des Herausgebers S. VI. Schellings Leben. I. Biogr. Fragm. S. 157. Vgl. Meine „Akademische Reden." Nr. II. S. 93 ff.

Weltanschauung führt. Die Thatsache, auf der sie ruht, ist die der Naturwissenschaft selbst. Es giebt zwei dieser Grundanschauung entgegengesetzte Vorstellungsweisen, mit denen die Naturphilosophie streitet, denn der Begriff einer durchgängig lebendigen Materie kann auf zwei Arten verneint werden: die Verneinung trifft entweder das Leben in der Materie überhaupt oder die Allgegenwart des Lebens.

Im ersten Fall wird erklärt, daß die in der Materie wirksamen Kräfte blos mechanisch und daher auch die sogenannten organischen Körper, naturwissenschaftlich betrachtet, nichts anderes sind als Maschinen; im anderen Fall gilt das Leben in der Natur als die Eigenthümlichkeit blos der organischen Körper, als das Werk einer besonderen, von den übrigen Naturkräften unterschiedenen Wirkungsart, der sogenannten „Lebenskraft". Jene beiden der Naturphilosophie entgegengesetzten Vorstellungsweisen sind demnach der Mechanismus der Naturlehre und der Vitalismus der Physiologie. Die mechanische Naturlehre hat den Vorzug eines Systems, einer monistischen Naturanschauung, einer einheitlichen Naturerklärung; sie hat den Mangel, daß bei der blos mechanischen Einrichtung der Natur die Erkenntniß derselben nicht blos unerklärt bleibt, sondern unerklärlich.

Die vitalistische Physiologie hat den doppelten Mangel, dualistisch zu sein und unkritisch, denn sie läßt eine Kluft bestehen zwischen der unorganischen und organischen Natur und führt unter dem Namen „Lebenskraft" ein Wort ein, welches x bedeutet. Das mechanische Natursystem, welches Schelling in Newtons Lehre und namentlich in der Korpuskularphysik des genfer Philosophen Le Sage vor sich sah, hat in dem Streben nach einheitlicher Naturerklärung eine Verwandtschaft mit der Naturphilosophie, welche Schelling empfindet, während der Vitalismus ihn nur abstößt. Der Widerspruch gegen beide kommt aus der kritischen Grundlage der Naturphilosophie.

I. Der Dogmatismus in der Physik.

Wir kennen schon die Differenz, welche den Standpunkt der Naturphilosophie von dem der Physik unterscheidet, und es war eine der ersten Aufgaben Schellings, die zu der Einführung und Begründung seines Standpunkts gehörte, daß er eine Kritik der Grundbegriffe der dogmatischen Naturlehre unternahm, daß er nachwies, wie fehlerhaft und widerspruchsvoll diese Grundbegriffe gerathen müssen, und wie das mechanische Natursystem nichts anderes sei als der Dogmatismus der Physik.

Da sie von der Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit der Dinge völlig absieht, so setzt auf diesem ihrem Standpunkt die Naturlehre voraus, daß die Körper an sich gegeben sind und als solche gewisse Kräfte und Eigenschaften haben. Ihre Grundbegriffe sind demnach die Materie, deren Kräfte und Qualitäten. Ist die Materie an sich gegeben, so ist auch die unendliche Theilbarkeit an sich gegeben, so besteht jeder Körper aus einer unendlichen Menge von Theilen, und seine Vorstellung ist nur möglich, wenn eine Zusammensetzung unendlich vieler Theile in einer endlichen Zeit stattfinden könnte, was nicht möglich ist. Die Materie kann nicht sein ohne Kraft, die Kraft nicht ohne materielles Substrat, demnach setzen sich beide gegenseitig voraus; die Materie soll zugleich als Product und Subject der Kraft gelten, in der Physik gilt die Kraft als eine der Materie inwohnende Eigenschaft, dies ist eine nicht blos leere, sondern unmögliche Erklärung. Die sogenannten Qualitäten der Körper sind nur ein Ausdruck für die Art und Weise, wie wir die Eindrücke der Körper empfinden, sie sind Empfindungsarten und als solche lediglich subjectiv. Qualitäten an sich sind daher Empfindungen, unabhängig von dem Subject der Empfindung, d. h. etwas völlig Undenkbares.[1]

Lassen wir diese Annahme stehen: es seien Körper an sich gegeben, ausgerüstet mit den Kräften der Anziehung und Zurückstoßung, begabt mit verschiedenen und mannichfaltigen Eigenschaften. Es leuchtet ein, welches System der Naturlehre durch diese Grundbegriffe gefordert ist. Alle Naturerscheinungen sind Veränderungen der Materie, d. h. Bewegungen, deren Substrat Massen sind. Es giebt nur Masse und Bewegung, die letztere ist bedingt durch die Quantität und Qualität der Körper: die quantitative Bewegung ist bedingt entweder durch unmitelbare Berührung (Stoß) der Körper oder unabhängig davon durch deren bloße Quantität (Schwere); die qualitative ist bedingt durch Verwandtschaft der Körper, sie ist chemisch. Demnach ist alle Naturlehre Bewegungslehre, die sich in Mechanik, Statik, Chemie unterscheidet; die Grundlehre ist Mechanik und die folgerichtige Physik daher angewandte Mechanik.[2]

Dagegen erhebt die Naturphilosophie die kritische Grundfrage: „Wie findet dieses System der Naturlehre den Weg zu unserem Geist? Wie ist die Bewegung der Dinge erkennbar?" Bewegung ist eine Zeit=

[1] Ideen zu einer Philosophie der Natur. Th. I. Einl. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 21—26. — [2] Ebendas. S. 26—29.

folge von Erscheinungen; Zeitfolge ist, wie Kant gelehrt hat, nichts an sich Gegebenes, sondern eine nothwendige, blos im Geist und näher in der Beschränktheit unseres Geistes begründete Vorstellungsweise, die Grundform und Bedingung aller sinnlichen Vorstellungen. Wenn daher in der Zeitfolge der Erscheinungen etwas an sich sein soll, so kann dieses Etwas nicht in der Zeit, sondern nur in den Erscheinungen sein; sonst würde das Phänomen ihrer Zeitfolge, d. h. die Bewegung nicht der Natur der Dinge, sondern blos unserer vorstellenden Natur entsprechen, also auf eine Täuschung hinauslaufen. Die Bewegung ist nur dann keine Täuschung, sondern ein wirkliches Erkenntnißobject, wenn beides in uns stattfindet: die Zeitfolge und die Erscheinungen.

Wir haben diese drei Fälle: entweder Zeitfolge und Erscheinungen ganz außer uns, oder jene in uns, diese außer uns, oder beide ganz in uns.[1] Der erste Fall ist nicht möglich, denn die Zeit ist nichts außer uns, der zweite Fall macht die Bewegung zur Täuschung, es bleibt daher nur der dritte übrig.

Die Kantianer meinen die Schwierigkeit zu lösen, wenn sie dieselbe halbiren, die Zeitfolge auf unsere Rechnung, die Erscheinung auf Rechnung der Dinge an sich setzen. Hier spukt das Ding an sich, das Gespenst der Kantianer, ein Ding, welches unabhängig von aller Vorstellung existiren, von außen auf uns einwirken und doch weder im Raum noch in der Zeit sein noch Causalität haben soll, das für unvorstellbar gilt und doch so viel Gerede von sich macht. So unmöglich und widersinnig das Ding an sich ist, so ungereimt ist jene bei den Kantianern beliebte Hälftung des Phänomens der Bewegung. Soll die letztere als Erkenntniß- und Erfahrungsobject gelten, so muß sie ganz und ohne Rest abgeleitet werden aus den Bedingungen der Vorstellung oder der Intelligenz; sie gehört in das System der nothwendigen Vorstellungen, dessen Enstehung zu begreifen eben die Aufgabe der „genetischen Philosophie“ ist. Will das System der mechanischen Naturlehre den Weg zum Geist (zu der Erkennbarkeit der Bewegung) finden, so muß dasselbe vom Geist ausgehen, denn Bewegung außer uns ist so wenig begreiflich als Zeit außer uns.

II. Der Vitalismus in der Physiologie.

Vergleichen wir die mechanische Naturlehre mit der Erscheinung des Lebens in der Natur, so ist schon gezeigt, wie die Erkennbarkeit

[1] Ebendas. S. 31—32.

des Lebens die Zweckthätigkeit, d. h. den Geist in der Natur fordert. „Leben außer uns", sagt Schelling, „ist so wenig begreiflich als Bewußtsein außer uns."

Aber es handelt sich jetzt nicht um die Erkennbarkeit des Lebens, sondern, davon abgesehen, um die physikalische Erklärung desselben, welche die mechanische Naturlehre beansprucht, aber nicht leistet. Sie erklärt uns den lebendigen Körper als ein Aggregat organisirter Körpertheile, als eine hydraulische Maschine, als eine chemische Werkstätte, mehr vermag sie nicht. Nun entsteht die Frage: was bewirkt, daß alle diese mechanischen und chemischen Veränderungen sich gegenseitig bedingen und harmonisch in einander greifen? Man sieht sich genöthigt, zu einem besonderen Princip seine Zuflucht zu nehmen, das alle diese Processe zusammenfaßt und zum Lebensproceß vereinigt Dieses Princip nennt man „Lebenskraft" und braucht ein Wort, um ein unbekanntes Ding zu bezeichnen, das, bei Licht besehen, auch ungereimt ist.

Was nämlich will diese sogenannte Lebenskraft ausrichten? Sie muß, wie jede Kraft, im Streit der Kräfte wirken. Hier ist ein doppelter Fall möglich: der Streit, den auf ihrer Seite die Lebenskraft führt, dauert entweder fort oder nicht. Heben sich die streitenden Kräfte gegenseitig auf, so entsteht entweder ein absolutes oder relatives Gleichgewicht, ein Zustand entweder der völligen Indifferenz oder der Ruhe und Trägheit, in keinem von beiden Fällen Leben. Daher muß der Streit fortdauern und, damit nicht das Gegentheil des Lebens eintrete, immer von neuem wieder angefacht werden. Es ist darum ein drittes Princip nothwendig, welches den Streit der Naturkräfte unterhält, also nicht selbst eine der streitenden Kräfte sein darf, sondern allen zu Grunde liegt, ein ursprüngliches lebenschaffendes Princip, das keiner besonderen Lebenskraft bedarf und die Fiction eines solchen Mitteldinges aus dem Wege räumt. Dieses Princip des Lebens ist der Geist, er ist als Lebensprincip Seele. Die Einheit von Geist und Materie bedingt die Einheit von Seele und Körper. Jede dualistische Vorstellung, die Seele und Körper trennt, hebt die Möglichkeit des Lebens auf. Zwischenglieder, die man einschiebt, um den Gegensatz beider zu vermitteln, wie z. B. Lebensgeister, elektrische Materien, Gasarten, Feuchtigkeiten des Gehirns u. s. f. heben jenen Dualismus nicht auf und helfen nichts zur Erkärung des Lebens. „Diejenigen, welche eine Wechselwirkung zwischen Geist und Körper dadurch begreiflich zu machen

glauben, daß sie zwischen beide feine, ätherische Materien als Medium treten lassen, sind wahrhaftig nicht scharfsinniger als jener, der glaubte, wenn man einen recht weiten Umweg machte, müßt man endlich zu Land nach England kommen."[1]

Neuntes Capitel.

Die Naturphilosophie unter dem Einfluß der Naturwissenschaft. A. Physik und Chemie.

Da die Aufgaben, welche die Naturphilosophie empfängt, durch die Zeitrichtungen sowohl der Philosophie als der Naturwissenschaft bedingt sind, so müssen wir jetzt die Factoren kennen lernen, die von den Naturwissenschaften her auf Schelling eingewirkt, wir müssen dem Zuge der Ideen und Entdeckungen nachgehen, die auf diesem Gebiete die Stätte der Naturphilosophie umgeben und deren Ausprägung bestimmt haben. Ohne eine solche Orientirung in den naturwissenschaftlichen Gegenden der Zeit ist es unmöglich, eine richtige und volle Aussicht auf den Ursprung der Naturphilosophie zu gewinnen.

Wir wissen, welchen durchgreifenden und maßgebenden Einfluß jene großen Erfindungen und Entdeckungen, welche der neuen Zeit Bahn brachen, auf die Lehre Bacons ausübten, welche Bedeutung Harveys Entdeckung des thierischen Blutumlaufs für die Lehre Descartes' hatte. Bacon blickte auf das Pulver, den Compaß und die Buchdruckerkunst als die erfinderischen Neuerungen, die das Mittelalter aus den Fugen gehoben, und deren umfassende Anwendung die Weltzustände von Grund aus umgestaltet haben. Ein Philosoph unserer Zeit, der sein Jahrhundert in baconischer Weise empfindet, wird eine ähnliche weltumgestaltende Macht unseren Dampfmaschinen, Telegraphen, Telephonen u. s. f. zuschreiben dürfen. Die Erfindung der modernen Telegraphie, welche Länder und Meere bezwungen hat und, so weit die Grenzen der Kultur reichen, schon den Weltkreis beherrscht, gründet sich auf die Entdeckung des Elektromagnetismus, die von einem Manne der naturphilosophischen Schule gemacht wurde, aber ohne die Entdeckungen und Erfindungen Voltas nicht hätte gemacht werden können, wodurch in der Physik die Epoche der neuen Elektricitätslehre,

[1] Schelling. Von der Weltseele. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 564.

die von Galvani herkam, festgestellt und entschieden wurde. Wir wollen jetzt dem Zuge dieser Entdeckungen folgen und später sehen, wie und in welchem Punkte die Naturphilosophie davon ergriffen wurde. Es ist gut, den Gang unserer Betrachtung nicht zu zerstückeln.

I. Die neue Elektricitätslehre.

Seit Gilberts Werk über Magnetismus und Elektricität (1600), den Bacon zu wenig erkannt und gewürdigt, der seit mehr als zwei Jahrtausenden den ersten Schritt zur Erweiterung der Elektricitätslehre gethan und die Lehre von der Reibungselektricität begründet hatte, war, wenn wir Otto v. Guerike ausnehmen, über ein Jahrhundert vergangen, bevor diese Lehre neue Fortschritte machte, die zum größtentheil in das zweite Drittel des vorigen Jahrhunderts fielen und hauptsächlich darin bestanden, daß die beiden Arten der Elektricität, Glas- und Harzelektricität, durch Du Fay unterschieden (1733), der Unterschied der Körper in Leiter und Isolatoren durch Gray festgestellt, die Elektricität durch die sogenannte Leydener Flasche, welche Kleist und Cunäus erfanden (1745 und 46), verstärkt, die atmosphärische Elektricität entdeckt, der Blitzableiter durch B. Franklin erfunden wurde (1752). Die Erscheinungen der Elektricität, soweit der physikalische Gesichtskreis sie bis zu diesem Zeitpunkt umfaßte, suchte Aepinus durch die Annahme eines elektrischen Fluidums, dessen Elemente sich gegenseitig abstoßen sollten, zu erklären (1759), eine Theorie, welche Coulomb verwarf, indem er seine Erklärung auf die Annahme entgegengesetzter Elektricitäten gründete (1788).

1. Galvanismus.

A. Galvani erschien und verkündete die Entdeckung einer völlig neuen Elektricität (1791), nachdem er die Zuckungen abgehäuteter Frösche beobachtet hatte, zuerst unter Berührung eines Metalls in der Nähe des geladenen Conductors einer Elektrisirmaschine, dann an dem eisernen Geländer einer Terrasse, woran die Thiere mit kupfernen Haken befestigt waren (1786).[1] Die Thatsache dieser neuen, bis dahin ungeahndeten Elektricität schien unwidersprechlich festgestellt, als jene Zuckungen auch ohne Nähe der Elektrisirmaschine und ohne Dazwischenkunft eines Metalls kraft der bloßen Berührung von Nerv und Muskel zum

---

[1] E. Du Bois-Reymond, Unters. über thierische Elektricität Bd. I. (Berlin 1848.) S. 41.

Vorschein kamen (1793).[1] Dies schien keine durch Leitung fortgepflanzte und auf die thierischen Organe übertragene, sondern eine diesen selbsteigene und inwohnende Elektricität zu sein; der thierische Körper zeigte sich als eine Art Elektrisirmaschine, worin die Nerven als Conductoren, die Muskeln als Apparate, ähnlich der Leydener Flasche, wirken. In dieser neuen „thierischen Elektricität“ glaubte man das große Lebensgeheimniß entdeckt, welches man „Nervenagens“, „Nervenflüssigkeit“ u. s. f. genannt hatte, an die Stelle der letzteren trat jetzt das elektrische Fluidum, Galvanis »vis electrica in motu musculari«. Wie hätte diese belebende Kraft nicht auch eine heilende und neubelebende sein sollen? Ein unermeßliches Feld that sich auf, wo die Physik die kühnsten Träume der Magie zu erfüllen schien.

2. Die Berührungselektricität. Volta.

Dagegen erhob sich die Physik in der Person Voltas, des damals größten und geschultesten Kenners der Elektricität; der Streit begann zwischen dem Anatomen von Bologna und dem Physiker von Pavia und Como, und bevor das Jahrhundert sein Ende erreicht hatte, war durch die Erfindung und Bekanntmachung der voltaschen Säule (1800) der Galvanismus in seiner ursprünglichen Form widerlegt. Es wurde gezeigt, daß die Quelle der Elektricität nicht in der thierischen Substanz als solcher, sondern in der Berührung ungleichartiger Körper enthalten war, der Beweis wurde experimentell geführt an dem Contact ungleichartiger Metalle, der Paarung von Zink und Kupfer; die vertical geordnete Vervielfältigung dieser durch feuchte Scheiben getrennten Paare oder Elemente gab die Construction der voltaschen Säule, innerhalb deren, wenn die Pole durch Drähte geschlossen sind, ein beständiger elektrischer Strom kreist. In der Einfachheit ihrer Einrichtung, in der Größe und Mannichfaltigkeit ihrer Wirkungen war diese Säule, wie Arago in der Gedächtnißrede auf Volta mit Recht sagt, eines der wunderbarsten Instrumente, die je erfunden worden, nicht ausgenommen das Fernrohr und die Dampfmaschine.[2] Jetzt lag die Elektricität in der Hand des Physikers, gefesselt und beherbergt gleichsam in einem Instrument, man hatte sie bis dahin erzeugen, auch vertheilen und verstärken, aber nicht festhalten und so darstellen können, daß sie in einem sich selbst erneuenden Kreislaufe circulirt. Dieser Strom führt den

[1] Ebendas. S. 62 ff. — [2] Fr. Aragos sämmtl. Werke. Bd. I. Al. Volta, Gedächtnißrede, gehalten in der Akad. d. Wiss. d. 26. Juli 1831.

Namen Galvanis, es war die Frucht, die zwar nicht unter Galvanis Hand, nicht aus seinen Einsichten gereift, aber aus dem Antriebe hervorgegangen war, den er dem Aufschwunge der Elektricitätslehre gegeben. Mit der Sache selbst verhielt es sich zunächst umgekehrt, als Galvani meinte: nach ihm sollte im thierischen Körper die Erregung der Elektricität, in den Metallen die Leitung stattfinden; nach Volta waren die Metalle (vermöge ihrer Berührung) die Erreger, und der thierische Körper unter den Leitern. An die Stelle der „thierischen Elektricität", wie sie Galvani genommen, trat die „Berührungs- oder Metallelektricität", wie Volta sie nannte.

3. Der Elektrochemismus. Davy.

Eine Reihe der glänzendsten und folgereichsten Entdeckungen gehen aus der Erfindung der voltaschen Säule hervor, keine ist Sache des Zufalls, sie geschehen sämmtlich, wie es bei Volta der Fall war, durch methodisches, auf den Cardinalpunkt gerichtetes Nachdenken; die Aufgabe ist vorbereitet und gestellt, die Lösungen werden durch Versuche angestrebt, gezeitigt und wie reife Früchte geerntet.

Daß innerhalb der voltaschen Säule die Erregungsquelle der Elektricität enthalten sei, war klar, aber es blieb fraglich, ob diese Quelle in der Berührung der Metalle, oder der Metalloberflächen und des feuchten (die Paare trennenden) Leiters, d. h. in der Oxydirung der Metalloberflächen zu suchen sei, ob blos die Berührung heterogener Körper oder blos deren chemische Veränderung den elektrischen Strom verursache, oder ob beide dergestalt zusammenwirken, daß die Erzeugung des Stroms von der Berührung, die Erhaltung desselben von der chemischen Veränderung herrühre: die erste Ansicht behielt Volta, die zweite hatte Wollaston, die dritte (die auch zeitlich in der Mitte steht) Davy.

Die Hauptsache war, daß seit Volta die Aufmerksamkeit der Physiker sofort und bestimmter als je auf den Causalzusammenhang der elektrischen und chemischen Vorgänge gerichtet blieb, daß durch H. Davys epochemachende Untersuchungen (1806—1812) die Wasserzersetzung durch den elektrischen Strom ausgemacht, die chemische Verwandtschaft auf die elektrischen Zustände der Körper zurückgeführt, das Verhältniß beider festgestellt und aus einer Ursache die elektrischen und chemischen Erscheinungen abgeleitet wurden. Davy begründete die elektrochemische Theorie, welche Berzelius mit der atomistischen verband und Faraday in die Lehre von den Aequivalenten einführte (1834).

Dies war die eine Richtung, die der Fortgang der neuen Elektricitätslehre nahm: die elektrochemische, unter deren erfinderischen Anwendungen die Galvanoplastik ihren Platz einnimmt.

4. Elektromagnetismus. Thermoelektricität. Magnetelektricität.

Eine zweite Richtung lag vorbereitet in alten Vermuthungen. Die Aehnlichkeit zwischen den magnetischen und elektrischen Anziehungen und Abstoßungen hatte längst zu Vergleichungen beider geführt, wie man das elektrische Geräusch mit dem Donner und den elektrischen Funken mit dem Blitze verglichen hatte, lange bevor man entdeckte, daß die Gewitterwolke ein elektrischer Körper sei, und Franklin den Blitzableiter erfand. Gilbert nahm die Elektricität für eine Art Magnetismus. Jetzt handelte es sich nicht um Analogien auf flacher Hand, sondern um den Causalzusammenhang zwischen Elektricität und Magnetismus: dies war der Punkt, dem Oersted zwölf Jahre nachdachte, bis es ihm gelang, die ablenkende Einwirkung des elektrischen Stromes auf die Magnetnadel experimentell zu beweisen (1820). Damit war der Elektromagnetismus entdeckt, die magnetische Wirksamkeit des elektrischen Stromes, die Einheit der elektrischen und magnetischen Kraft, aus welcher Entdeckung eine der gewaltigsten Erfindungen unseres Zeitalters hervorging.

Um den Kreis dieser Entdeckungen zu schließen, blieb zweierlei übrig: es mußte der Causalzusammenhang zwischen Wärme und Elektricität dargethan und auch der Magnet so bestimmt werden, daß in ihm die Möglichkeit elektrischer Wirkungen entsteht. Die erste Aufgabe löste Seebeck durch die Entdeckung der Thermoelektricität (1822), die zweite Faraday zwölf Jahre später durch die der Magnetelektricität.

Zwei Hauptrichtungen nahm die entdeckende Physik in Folge der neuen voltaschen Elektricitätslehre: die elektrochemische und elektromagnetische; Davy begründet die erste, Oersted die zweite, Faraday verfolgt beide. Der treibende Grundgedanke und das große Resultat dieser Entdeckungen ist, daß ein und dieselbe Kraft elektrisch, chemisch, magnetisch wirkt. Und es sei im voraus bemerkt, daß die Einheit oder Identität dieser Kräfte ein Grundthema der Naturphilosophie bildet.

II. Die neue Verbrennungslehre.

Wir haben in der neuen Elektricitätslehre den Factor kennen gelernt, der von seiten der Physik die Naturphilosophie in ihrem

Ursprunge trifft. Der zweite kam von der Chemie, die in demselben Jahre, wo die französische Revolution begann, die Epoche ihrer Umgestaltung erlebte. Noch bevor Galvani seine Entdeckung veröffentlicht hatte, wodurch er die thierische Lebensthätigkeit erklärt zu haben meinte, waren von seiten der Chemie die Bedingungen wirklich entdeckt worden, unter denen die lebendigen Körper athmen. Daß die atmosphärische Luft zum Athmen gehört, wußte man wohl, aber es war festzustellen, welchen Antheil sie an der Respiration nimmt. Da nicht alle Luft zum Athmen tauglich ist, ging die Frage auf die Beschaffenheit der respirabeln Luft, und da man erfahren hatte, daß die Verbrennung der Körper und das thierische Athmen die Luft verdirbt, die Pflanzen dagegen sie verbessern, so zeigte sich hier zwischen dem Verbrennungsproceß und der thierischen Respiration eine Analogie, die einen entdeckenden Kopf auf die erste Spur brachte, das Problem zu lösen.

Der Cardinalpunkt der Frage lag in der Verbrennungslehre. Mit der richtigen Erklärung dieses Vorganges, der Verbrennung der Körper mit und ohne Flamme, war die umgestaltende That geschehen, welche die neue Chemie von der alten scheidet.

1. Phlogistische und antiphlogistische Lehre.

Es lag der sinnlichen Vorstellungsart zu nahe, um nicht den Ausgangspunkt und die nächste Richtschnur einer Erklärungstheorie zu bilden: daß in der Verbrennung eine Zerstörung und Auflösung des Körpers stattfinde, die demselben seinen brennbaren Stoff raubt: diesen verbrennlichen Bestandtheil des Körpers nannte man „Phlogiston“ und meinte daher, daß die Körper in der Verbrennung, die Metalle in der Verkalkung von diesem Stoff befreit oder „dephlogistisirt“ werden. So lehrte die sogenannte phlogistische Theorie, deren Herrschaft sich an den Namen des deutschen Arztes und Chemikers Ernst Stahl knüpfte, der in einer Schrift vom Jahr 1731 diese von ihm schon vorher ausgebildete Theorie am vollständigsten dargelegt hat.[1] In dem Kampf der phlogistischen und antiphlogistischen Lehre vollzog sich die Katastrophe zwischen der alten und neuen Chemie.

Gegen die herrschende phlogistische Theorie stand eine Thatsache. Hatte sie Recht, so mußte der verbrannte Körper, das verkalkte Metall um einen Stoff (das Phlogiston) ärmer, also leichter sein als zuvor. Die Erfahrung zeigte das Gegentheil, nämlich die Gewichtzunahme.

[1] Herm. Kopp, Beitr. zur Gesch. der Chemie. III. St. S. 211. Anmerkung.

Diese Thatsache blieb unerklärt durch die Ausflucht der Phlogistiker: daß ihr Phlogiston leichter mache, daher durch den Weggang desselben das Gewicht des Körpers vermehrt werde. Die richtige Erklärung mußte fordern, daß bei der Verbrennung nicht der Austritt, sondern der Zutritt eines wägbaren Körpers stattfinde. Aus der Subtraction mußte Addition werden. So einfach und zugleich so bestimmt lag die Streitfrage zwischen der phlogistischen und antiphlogistischen Lehre, und man wird es unter die Verdienste der ersten rechnen müssen, die Frage bis zu diesem Punkte vereinfacht zu haben. Der Gegensatz konnte nicht schärfer und einfacher gefaßt sein. Es handelte sich um die Auffindung dieses Körpers, dessen Zutritt die Verbrennung und die dadurch verursachte Gewichtzunahme bedingt.

2. Die Lebensluft und die Verbrennung. Priestley und Lavoisier.

Um in der Sprache der Phlogistiker zu reden, erschien die durch Verbrennen und thierisches Athmen verdorbene Luft als mit Phlogiston überladen und die eigentlich respirable Luft daher als „dephlogistisirt". Dieser Luftart war der Engländer Priestley seit 1771 auf der Spur, wie der Jäger der Beute (das von ihm selbst gebrauchte Bild charakterisirt seine Art zu entdecken), und es gelang ihm, sie darzustellen (1774). Damit war der Sauerstoff, die sogenannte Lebensluft, entdeckt, aber der Entdecker hielt sie für dephlogistisirte und blieb ein Phlogistiker, der letzte von allen.[1] Der Körper, dessen Zutritt die Verbrennung und Gewichtzunahme bedingt, war gefunden, und nun erst konnte der chemische Vorgang des Verbrennens richtig erklärt werden: er besteht nicht darin, daß der Körper sein Phlogiston verliert, sondern daß er sich mit Sauerstoff verbindet; die Verbrennung ist nicht „Dephlogistication", sondern „Oxydation". Diese Entdeckung machte Lavoisier, der Reformator der Chemie, der bereits durch eigene Untersuchungen über die Verbrennung so weit gekommen war, daß ihm die Nothwendigkeit der Addition feststand, und der daher den Fund Priestleys sogleich richtig zu würdigen verstand. Mit der neuen Verbrennungslehre war die phlogistische Theorie gestürzt. Lavoisier hat dieselbe Schritt für Schritt verlassen, zuerst für eine unbewiesene, dann für eine unnütze, zuletzt für eine verderbliche Annahme erklärt. Diese entschieden antiphlogistische Wendung, die Lavoisier nahm, fällt in das Jahr 1783.[2]

[1] H. Kopp, Die Entwicklung der Chemie in der neuern Zeit (München 1873). S. 61—64. — [2] Ebendas. S. 182. Vgl. Beitr. III. St. S. 295.

3. Die Zusammensetzung der Luft und des Wassers.

Erst von hier aus konnte die richtige Einsicht in die Zusammensetzung der Luft und des Wassers gewonnen werden. Ein Jahr nach der Entdeckung des Sauerstoffs erkannte Lavoisier die Zusammensetzung der atmosphärischen Luft aus Sauerstoff und Stickstoff (1775). Auch die Einsicht, daß und wie das Wasser zusammengesetzt sei, eine Entdeckung, um deren Priorität zwei Engländer mit ihm streiten, konnte in ihrer vollen Bestimmtheit nur dem Begründer der antiphlogistischen Chemie zu Theil werden. Es war nicht genug, in dem Wasser ein Verbrennungsproduct aus einer brennbaren Luftart zu erkennen, denn es war damit noch nicht ausgemacht, ob das Wasser ein zusammengesetzter Körper ist, es konnte auch ein ausgeschiedener sein. Die Erkenntniß, daß es zusammengesetzt sei, führte einen Schritt weiter, aber noch nicht an das Ziel, so lange die Ansicht von der Beschaffenheit der zusammensetzenden Factoren unsicher schwankte. Erst mit der Einsicht, daß die brennbare Luft, welche den einen Bestandtheil des Wassers bildet, der Wasserstoff sei, und das Wasser selbst eine Verbindung von Sauerstoff und Wasserstoff, war die Sache entschieden. Das Wasser ist ein Verbrennungsproduct, es ist kein ausgeschiedener, sondern ein zusammengesetzter und zwar dieser (aus Sauerstoff und Wasserstoff) zusammengesetzte Körper. Wenn es sich um eine logische Begriffsbestimmung gehandelt hätte, konnte der Fortschritt nicht regelmäßiger und folgerichtiger verlaufen. Der erste Schritt geschah durch Cavendishs Versuche (1781), der zweite durch J. Watt, den Erfinder der neuern Dampfmaschine (1783), der dritte und vollgültige noch in demselben Jahr durch Lavoisier.[1]

Jetzt waren die uralten Elemente erkannt und man wußte, was es für eine Bewandtniß hat mit Feuer, Luft und Wasser; man hatte im galvanischen Strom die Macht chemisch zu lösen und zu binden, das zersetzende Mittel, die Erden zu scheiden. Im Jahr 1789 gab Lavoisier sein neues System der Chemie, welches Fourcroy „die französische Chemie" nannte. Unter den ersten deutschen Anhängern der neuen Lehre war Girtanner, der seine „Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie" 1792 erscheinen ließ, und dem wir im nächsten Abschnitt wieder begegnen werden.

Die neue Elektricitätslehre und die neue Chemie gehen mit einander, sie treffen sich in H. Davy, der nach Berzelius' Vorgang das Wasser

[1] Ebendas. III. St. S. 307 ff.

durch die voltasche Säule genau in diejenigen Bestandtheile zerlegte, welche Lavoisier als die Elemente seiner Zusammensetzung dargethan hatte.

Die neue Elektricitäts- und die neue Verbrennungslehre, der Galvanismus und die antiphlogistische Theorie, sind die beiden nächsten und unmittelbaren Antriebe gewesen, welche Schellings Naturphilosophie von der entdeckenden Naturwissenschaft empfing.

Zehntes Capitel.

B. Die organische Naturlehre.

I. Die neue Erregungslehre. Brown.

Bei dem unmittelbaren Einfluß, welchen Physik und Chemie während des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts auf die Lehren der Medicin ausübten, und bei dem Umschwunge, der in beiden Gebieten schon im Anzuge war, konnte es nicht ausbleiben, daß auch in der Heilkunde sich der Geist der Neuerung regte. Hier ist eine Erscheinung hervorzuheben, welche in England gleichzeitig mit Priestleys Untersuchungen auftrat und in Deutschland gerade in dem Zeitpunkt, der die Naturphilosophie entstehen sah, die lebhafteste Aufnahme fand.

A. v. Haller hatte in seinen „Elementen der menschlichen Physiologie" (1757—1766) eine neue Lehre von der thierischen Bewegung aufgestellt und die Muskelthätigkeit durch eine der Muskelfaser eigenthümliche, von dem Nerveneinfluß unabhängige Fähigkeit begründet, die er „Reizbarkeit" oder „Irritabilität" nannte. Das System kam unter die Aerzte, die den hallerschen Begriff auf die Nerven übertrugen und für die Grundeigenschaft aller Lebensthätigkeit erklärten. So entstand die Ansicht, daß alles Leben in der Erregbarkeit, der Lebensproceß in der fortdauernden Erregung oder der Reaction auf Reize bestehe. Darauf gründete der Schotte J. Brown eine neue Krankheits- und Heillehre, die er seit dem Jahre 1772 verkündete und in seinen »Elementa medicinae« (1780) der Welt mittheilte. Die Theorie erschien sehr einfach und rationell, und wenn man den psychischen Menschen ohne weiteres an die Stelle des somatischen setzen könnte, so waren die Grundsätze richtig, aber keineswegs neu. Erregbarkeit und Erregung verhalten sich, wie negative Größen. Die Erregbarkeit hat ihr Maß, mit dem die Gesundheit zusammenfällt; das absolute Ueber-

maß, das die Lebensthätigkeit entweder völlig übersteigt oder völlig erschöpft, ist der Tod, die fehlerhaften Extreme auf beiden Seiten die Krankheit. Je häufiger und stärker die Reize, um so größer und angespannter die Erregung, um so erschöpfter die Erregbarkeit; je geringer und schwächer die Reize, um so matter die Erregung, um so gesteigerter die Erregbarkeit. Beides ist Krankheit oder Schwäche (indirecte oder directe): die Erregung auf Kosten der Erregbarkeit giebt der Krankheit den Charakter der „Sthenie", die Erregbarkeit auf Kosten der Erregung erzeugt die „Asthenie". Ursache und Charakter der Krankheit bestimmen die Art des Heilverfahrens und der Heilmittel. Wie sich Erregbarkeit und Erregung als entgegengesetzte Zustände verhalten, ebenso Krankheit und Heilung. Daher gilt der Grundsatz: »contraria contrariis«. Der asthenische Zustand fordert ein „sthenisirendes Heilverfahren", der sthenische ein „asthenisirendes": dort muß der Arzt durch eine Reihe allmählich wachsender und zunehmender Reize, hier durch eine Reihe allmählich abnehmender den Normalzustand herstellen. Unter diesem Gesichtspunkte werden die Krankheiten classificirt und die entsprechenden Heilmittel bestimmt.

Dies war die Lehre, die sich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts unter deutschen Aerzten verbreitete. Pfaff übersetzte Browns „Elemente" (1796), Weikard erläuterte Browns Arzneilehre, Röschlaub gründete auf die Lehre des Schotten seine „Untersuchungen über Pathogenie" (1798), Girtanner verband sie mit der Irritabilitätslehre und der antiphlogistischen Chemie, er nahm die Irritabilität als Lebensprincip überhaupt, den Sauerstoff als Bedingung der Reizbarkeit, die Wirksamkeit der Reize als bedingt durch ihre Verwandtschaft mit dem Sauerstoff.[1]

Auch die galvanische Lehre von der Elektricität als lebenserregender Potenz und die brownsche Erregungslehre schienen aufeinander hinzuweisen. Es war natürlich, daß die Erregungslehre im Bunde mit der neuen Verbrennungs- und der neuen Elektricitätslehre die Naturphilosophie ergriff. In dieser letzteren glaubten Browns deutsche Anhänger die Begründung ihres neuen Systems zu finden, und so entstand zwischen der Naturphilosophie und Medicin ein Bund, welcher die Lehre Schellings unter den Aerzten ansiedelte.[2]

[1] Häser, Geschichte der Medicin. (2. Aufl. Jena 1853.) S. 704—723. Vgl. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über das brownsche System von einem praktischen Arzte (Jena 1797). — [2] S. oben Buch I. Cap. IV. S. 46—47.

II. Die Entwicklungslehre. Kielmeyer.

Das Licht, welches von den neuen Ideen der Physik und Chemie ausging, verbreitete sich über die organische Welt und die Vorgänge des Lebens. Die Erregungslehre wollte die Grundeigenschaft alles Lebens, den Grundzug aller Lebensthätigkeit, Galvanis Lehre die physikalische Ursache der thierischen Bewegungserscheinungen erkannt haben; die Entdeckung der Lebensluft, die Erklärung des Verbrennungsprocesses, hatte die wirkliche Einsicht in die physikalischen Bedingungen des thierischen Athmens, in das entgegengesetzte Verhalten der Pflanzen und Thiere zum Sauerstoff, in diesen charakteristischen Grundunterschied des Pflanzen- und Thierlebens zur Folge. In einem ganz andern Sinn, als die gewöhnliche Zweckmäßigkeitslehre mit ihren erbaulichen Reflexionen über den Nutzen der Dinge die Sache vorstellte, erschien jetzt die unorganische Natur als die wirkliche Bedingung der organischen.

Unter diesen Einflüssen mußte sich der Standpunkt und die Stellung der Aufgaben auch im Gebiete der Naturgeschichte oder der Biologie im weitesten Umfange ändern. Die organische Welt entfaltet eine zahllose Fülle von Lebensformen und Individuen, von Pflanzen- und Thierarten, die als Wirkungen natürlicher Kräfte erkannt sein wollten im Zusammenhange sowohl mit der unorganischen Natur als auch unter einander. Die biologische Grundfrage richtete sich auf diesen Zusammenhang, auf die in der organischen Natur wirksamen Kräfte, auf deren Verhältniß und Einheit. Es war nicht mehr gethan mit einer naturgeschichtlichen Herzählung, Beschreibung und Classification der Arten und Individuen, sondern die Frage nach dem Zusammenhange und der Einheit der organischen Kräfte war schon identisch mit der Annahme einer und derselben Kraft, die nach bestimmten Grundgesetzen ihre Erscheinungsformen verändert und dadurch eine Reihen- und Stufenfolge verschiedener Organisationen hervorbringt. Es lag schon in dieser Fassung der Frage, daß die organische Natur als ein Ganzes betrachtet sein wollte, als ein Entwicklungsreich von Lebenserscheinungen, deren bildende und erzeugende Ursache nicht als Deus ex machina unter dem Namen Lebenskraft auftritt, sondern aus dem Grunde der Natur selbst und zunächst aus der unorganischen hervorgeht.

Einer der bedeutendsten biologischen Naturforscher des Zeitalters verkündete das neue Problem und entwarf die Grundzüge zu einem ersten Versuche der Lösung. Es war K. Fr. Kielmeyer, der Lehrer Cuviers, mit seiner Rede „Ueber das Verhältniß der organischen Kräfte",

welche er am letzten Geburtstage, welchen Herzog Karl Eugen von Württemberg erlebt hat, in der Karlsschule zu Stuttgart hielt.[1] Schelling war damals eben tübinger Magister geworden. Auf seine spätere naturphilosophische Anschauungsweise haben die Ideen, welche Kielmeyer in jener Rede vorgetragen, einen fortwirkenden Einfluß ausgeübt.

Es sind drei Hauptfunctionen, die den Lebensproceß ausmachen: Empfindung, Bewegung und Selbsterhaltung, worunter alle diejenigen Thätigkeiten zu verstehen sind, durch welche der organische Körper sich wiedererzeugt, wie Ernährung und Ausscheidung, Wachsthum, Fortpflanzung u. s. f. Diesen Lebensäußerungen entsprechen die drei organischen Kräfte der Empfindlichkeit (Vorstellungsfähigkeit), Erregbarkeit und Wiedererzeugung oder „Sensibilität, Irritabilität, Reproduction". Kielmeyers Frage nach dem Verhältniß der organischen Kräfte geht daher auf das Verhältniß dieser drei Vermögen, die nicht in gleichem Maße in jedem lebendigen Körper vereinigt, sondern mannigfaltig abgestuft und vertheilt sind. Sonst gäbe es nur eine Art des Lebens. Das verschiedene Maß dieser Kräftevertheilung bedingt und macht daher die Verschiedenheit der Organisation. Die Organisationen sind verschieden nicht als Arten, sonst wären sie geschieden, sondern nach dem Verhältniß der organischen Kräfte, nach dem Grade, in welchem diese vertheilt sind oder die eine die andere überwiegt. Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen die organischen Formen und Arten als Abstufungen der organischen Kräfte, als begriffen in einer Skala der Zu- und Abnahme derselben. Das Gesetz dieser Vertheilung, der Zu- und Abnahme in der Wirksamkeit jener Kräfte, ist daher der Cardinalpunkt in Kielmeyers Rede. Wenn sich nachweisen ließe, daß die organischen Kräfte sich zu einander verhalten wie entgegengesetzte Größen, daß mit der einen die andere auf bestimmte Weise steigt oder fällt, so wäre jenes Gesetz einleuchtend.

Vom Menschen abwärts zeigt sich eine allmähliche Abnahme der Sensibilität; Mannichfaltigkeit und Umfang der Vorstellungsfähigkeit vermindert sich, einzelne Sinnesempfindungen treten um so schärfer hervor, auch diese stumpfen sich mehr und mehr ab; an der Grenze der Thierwelt ist nur noch ein dumpfes Gefühlsorgan übrig, in den Pflanzen ist die Sensibilität gleich einer verschwindenden Größe. Es

[1] Ueber das Verhältniß der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse. Eine Rede, den 11. Februar 1793 u. s. f. gehalten.

könnte scheinen, daß die Mannichfaltigkeit der Sinne im Ganzen und die Schärfe derselben im Einzelnen sich indirect verhalten, so daß die Abnahme der ersten durch die Zunahme der zweiten ersetzt wird und im Ganzen genommen ein Gleichgewicht der Sensibilität in der organischen Natur stattfindet. Dem ist nicht so. Im Ganzen genommen, ist die Sensibilität nach abwärts zu in fortschreitender Abnahme begriffen.

Das Grundphänomen der Irritabilität besteht in der Zusammenziehung des Muskels auf äußere Reize; Mannichfaltigkeit, Häufigkeit und Geschwindigkeit dieser Bewegungsart sind bedingt durch Reichthum, Richtung und Lage der Muskeln; in dieser Rücksicht steht der Entwicklungszustand der Irritabilität in directem Verhältniß zu dem des sensibeln Vermögens. Dagegen überdauern die Bewegungserscheinungen das Empfindungsleben um so länger, je geringer der Entwicklungsgrad des letzteren ist: daher besteht zwischen der Dauer der Irritabilität und der Mannichfaltigkeit sowohl der Irritabilität als der Sensibilität ein indirectes Verhältniß. In der Pflanzenwelt ist das sensible Vermögen latent und das irritable auf einen kleinen Kreis von Erscheinungen eingeschränkt.

Die organische Grundkraft, in der alles Leben wurzelt, die in allen organischen Körpern wirkt und selbst aus der unorganischen Natur hervorsproßt, ist die Reproduction. Während die Sensibilität nach unten abnimmt, wächst nach unten die Reproduction; die Fruchtbarkeit in der Zahl der Fortpflanzung steht im umgekehrten Verhältniß zum Entwicklungszustand und der Entwicklungsdauer des thierischen Körpers. (Die Ausnahmen, welche hiervon die große Fruchtbarkeit der Fische und Amphibien, die geringere der Insecten und Würmer zu machen scheinen, sucht Kielmeyer zu entkräften.)

So waltet ein Gesetz durch die organische Welt, das die Kräfte derselben an einander bindet, in directem oder in umgekehrtem Verhältniß. Ein directes Verhältnis verknüpft die Mannichfaltigkeit der Sensibilität und die der Irritabilität, ein umgekehrtes die Mannichfaltigkeit beider mit der Dauer der Irritabilität und der numerischen Leistung der Reproduction. Das Gesetz dieser Kräftevertheilung beherrscht die verschiedenen Organisationen, die verschiedenen Individuen derselben Art, die Entwicklungsperioden desselben Individuums. Die Entwicklungsstufen des Individuums und die Entwicklungsstufen der Natur sind Erscheinungen desselben Gesetzes. „Die Kraft, durch welche die Entwicklung des Individuums geschieht, ist

dieselbe Kraft, durch welche die verschiedenen Organisationen der Erde ins Dasein gerufen werden." Das ist die Kraft der Reproduction. Sie ist in den niedrigsten Entwicklungsstufen, wie in den ersten Entwicklungszuständen der höchsten Individuen am regsten, dann hebt sich die Irritabilität, dann erschließt sich ein Sinn nach dem andern. Der in den organischen Kräften herrschende Gegensatz, der die Zunahme der einen an die Abnahme der anderen bindet, macht das Gleichgewicht und den Bestand der organischen Welt; die Abstufung und graduelle Vertheilung bewirkt den Reichthum und Zusammenhang der Lebensformen, das System der organischen Welt. Aus dem Gesetz der Vertheilung folgt das Entwicklungsgesetz der Organisation, welches Kielmeyer den „Plan der Natur" nennt.[1] Aus der unorganischen Natur geht kraft der Reproduction das organische Leben, aus der organischen Entwicklung die geistige hervor, wie die Frucht aus dem Samen, und die intellectuellen Kräfte (Empfindung, Phantasie, Verstand) sind in ihrer Wirksamkeit und ihrem Wechsel durch ein ähnliches Gesetz und Verhältniß mit einander verknüpft, wie die organischen.

Der Grundgedanke Kielmeyers, der in die Naturphilosophie eingeht und in deren Anlage die vollste Empfänglichkeit finden mußte, ist die Idee der Entwicklung, die aus der unorganischen Natur sich zur organischen erhebt und durch das Reich der Organisationen stufenmäßig und stetig fortschreitet zur Erzeugung des Geistes. Er construirt den organischen Entwicklungsgang aus dem Begriff der organischen Kräfte, aus dem Gesetz ihrer Vertheilung, aus der Natur ihres Gegensatzes, wonach die Kraft in der einen Erscheinungsform in demselben Maße verschwindet, als sie in der anderen hervortritt und sich ausbreitet. Die Art seiner Construction ist bedingt durch die dynamische Vorstellungsweise. Die Weltentwicklung im Großen und Ganzen erscheint als eine durch das Verhältniß der Kräfte in jedem ihrer Gebiete bedingte Kraftsteigerung; es sind dieselben Kräfte auf verschiedenen Stufen, die in dem großen Weltschauspiele auftreten und dasselbe bewirken. In der organischen Welt heißen diese Kräfte Sensibilität, Irritabilität, Reproduction. Diese organischen Grundkräfte mit denen der unorganischen Natur auf der einen und mit denen der geistigen Welt auf der anderen Seite zu vergleichen und in jeden von beiden wiederzufinden, ist dem Gesichtspunkt, den wir vor uns haben, nicht

[1] Ebendas. S. 35 ff.

blos nahe gelegt, sondern durch ihn gefordert. So entsteht ein Schema, das in der Naturphilosophie förmlich gewuchert hat, denn es hat hier nicht blos zum Rahmen gedient, sondern auch zur Füllung.

Zugleich war unter jenem Gesichtspunkt die tiefe und umfassende Idee der Entwicklung an eine Richtschnur gelegt, die der fortschreitenden Erkenntniß nicht entsprach. Denn es galt der Kanon einer in derselben Richtung stetig emporsteigenden Entwicklung, man sah die letztere unter dem Bilde der Stufenleiter oder Skala, wonach der höhere Typus der organischen Entwicklung zusammenfällt mit dem höheren Grade der Ausbildung. Diese Vorstellungsart ist falsch und durch gründlichere, freilich auch spätere Einsichten widerlegt worden. Nachdem G. Cuvier die Thierwelt in seine vier Hauptgruppen unterschieden (1816) und K. E. Baer die verschiedene Entwicklungsart innerhalb jedes dieser Typen dargethan hatte, glich die organische Entwicklung nicht mehr einer Leiter, die in derselben Richtung aufwärts steigt, sondern einem Baume, der sich verzweigt. Seitdem kann die organische Entwicklungslehre nicht mehr dynamisch, sondern will genealogisch ausfallen. Man frägt nach dem Stammbaum, und die Entwicklungslehre nimmt die Richtung der von Lamarck (1809) vorgebildeten Descendenzlehre. Man geht nicht mehr aus von der Frage nach dem Verhältniß der organischen Kräfte, diese sind die Functionen bestimmter Organe; daher wird nicht gefragt: wie verhalten sich Sensibilität und Irritabilität, sondern wie entstehen Empfindungs- und Bewegungsorgane? Welches ist die Urform, die sich in diese Organe differenzirt? Wie entsteht der zusammengesetzte Organismus aus der Zelle? Seit Kielmeyers Rede und den Anfängen der Naturphilosophie mußten eine Reihe von Entdeckungen gemacht werden, und Jahrzehnte vergingen, um diese Fragen zu stellen und zu lösen.

Daß die Naturphilosophie durch ihre zeitweilige Herrschaft diesen Fortschritt gehemmt und aufgehalten habe, ist ein blindes Vorurtheil, dessen Tadel am stärksten die treffen müßte, welche es im Munde führen. Die Entwicklungslehre mußte dasein und als eine neue Weltanschauung dem Zeitalter imponirt haben, um fortgeführt und berichtigt zu werden. Diese von der Idee der Entwicklung im Großen, von der Vorstellung der Natur als der Entwicklungsgeschichte des Geistes ganz erfüllte Weltanschauung war die Naturphilosophie.

Als Schelling in seiner Schrift von der Weltseele auf jene Rede Kielmeyers hinwies, fügte er hinzu: „eine Rede, von welcher an das

künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen wird".[1]

Elftes Capitel.

Philosophie und Naturwissenschaft als Factoren der Naturphilosophie.

I. Das Leben als Centralbegriff.

Wir haben von seiten sowohl der Philosophie als auch der Naturwissenschaft den Ideenkreis vollständig beschrieben, aus dem die Naturphilosophie hervor- und mit dem sie zusammengeht. Von Kant hat sie den kritischen Standpunkt, den Begriff der Materie und des Lebens (der organischen Zweckmäßigkeit), von Fichte das Vorbild einer Entwicklungslehre des Geistes und den Begriff der bewußtlosen Intelligenz, wodurch die Idee organischer Zweckmäßigkeit realisirt wird; in der Naturwissenschaft gehen ihr voraus und leuchten ihr vor Browns Erregungstheorie, Priestleys und Lavoisiers Entdeckungen, Galvanis Lehre von der thierischen Elektricität, Kielmeyers Lehre von der organischen Entwicklung. Der Centralbegriff, in dem diese Ideen sämmtlich, wie verschieden ihre Ausgangspunkte sein mögen, gleich Radien zusammenlaufen, ist der des Lebens: das Leben als Object einer vernunftnothwendigen teleologischen Betrachtung (Kant), als Product bewußtloser Intelligenz und Zweckthätigkeit (Fichte), als Erregungsproceß (Brown), als thierischer Verbrennungsproceß (Priestley und Lavoisier), als Wirkung elektrischer Thätigkeit (Galvani), als Entwicklungsproceß (Kielmeyer).

II. Der Galvanismus als Centralphänomen.

Es ist wichtig, die Anfänge und den zeitlichen Verlauf der Naturphilosophie wohl zu bemerken. Ihre grundlegenden Schriften fallen sämmtlich zwischen die Zeitpunkte, in denen Galvanis und Voltas Entdeckungen öffentlich auftreten (1791 und 1800). Als Schelling seine ersten naturphilosophischen Schriften schrieb (1797—99), kannte er noch nicht die voltasche Erfindung; er hatte seine naturphilosophische Periode vor den Augen der Welt vollendet, als Davy seine Epoche begann (1806). Vergleichen wir der Zeit nach Schellings Naturphilosophie mit den Entdeckungen der Physik auf dem Gebiet der Elektricitätslehre, so geht Galvani voraus, Volta ist gleichzeitig, doch fällt seine Epoche unmittelbar nach Schellings ersten Schriften; Davy, Oersted, Seebeck,

[1] S. W. Abth. I. Bd. II. S. 565.

Faraday sind später. Die Entdeckungen des Elektrochemismus, des Elektromagnetismus, der Thermo- und Magnetelektricität haben daher auf die Grundlegung der Naturphilosophie keinen bestimmenden Einfluß ausüben können.

Um so merkwürdiger ist es, daß sie von Anfang an sich von dem Grundgedanken erfüllt zeigt, der (Oersted ausgenommen) unabhängig von ihren Ideen jene Entdeckungen trieb, daß Schelling vor Erfindung der voltaschen Säule grundsätzlich erklärte, was nach dieser Erfindung physikalisch bewiesen sein wollte: die Einheit der elektrischen, chemischen, magnetischen Thätigkeit. Daher wußte sich Schelling mit jenen Entdeckungen, die nach ihm kamen, von Grund aus einverstanden und nahm sie für seine Richtung in Anspruch. Als er ein Menschenalter nach seiner ersten naturphilosophischen Schrift sein Lehramt in München antrat, blickte er triumphirend auf die entdeckende Physik des Zeitalters. „Was man vor achtundzwanzig Jahren kaum zu ahnen wagte, Ansichten, die damals ausschweifende Gedanken einer ihre Grenzen verkennenden Speculation genannt wurden, liegen jetzt im Experimente vor Augen." „Ich spreche von ganz unverwerflichen Erscheinungen, denen z. B., wozu die chemischen und elektromagnetischen Wirkungen der voltaschen Säule Veranlassung gegeben."[1] Einige Jahre später verkündet er in der münchener Akademie mit begeisterter Rede Faradays neuste Entdeckung der Magnetelektricität, welche die Reihe der großen Entdeckungen seit Galvani und Volta folgerichtig beschlossen und gleichsam die letzte Hand an die Enthüllung jener Einheit der elektrischen, chemischen und magnetischen Kraft gelegt habe. Er nennt diese Einheit „das Centralphänomen, das schon der sinnreiche Bacon verlangt und erwartet hatte". Das große Phänomen, an dessen vollständiger Entwicklung die letzten vierzig Jahre gearbeitet, werde als die alles erleuchtende Sonne siegreich über dem ganzen Gebiet der Naturlehre aufgehen.[2]

Ich führe diese Stellen an, um zu zeigen, wie Schelling das Thema seiner Naturphilosophie, die Einheit der Naturkräfte, in dem Entdeckungsgange der Physik bestätigt sah, und daß er seine Grundideen bejahte und festhielt, als alle Welt glaubte, er sei dem Stand-

[1] Erste Vorlesung in München. 26. November 1827. S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 361–63. Vergl. oben Buch I. Cap. XV. S. 197 ff. — [2] Ueber Faradays neuste Entdeckung. Rede in der öffentl. Sitzung der Akademie. 28. März 1832. S. W. Abth. I. Bd. IX. S. 439–452. Vergl. oben Buch I. Cap. XIV. S. 193 ff.

punkte der Naturphilosophie schon längst untreu geworden. Was sollte sich wohl an seiner Grundanschauung der Welteinheit und Weltentwicklung geändert haben, wenn er doch im Jahre 1827 öffentlich aussprach: „Die Philosophie hat im Grunde keine anderen Gegenstände als die anderen Wissenschaften auch, nur sieht sie dieselben in dem Lichte höherer Verhältnisse und begreift die einzelnen Gegenstände derselben, das Weltsystem, die Pflanzen- und Thierwelt, den Staat, die Weltgeschichte, die Kunst nur als Glieder eines großen Organismus, der aus dem Abgrunde der Natur, in. dem er seine Wurzeln hat, bis in die Geisterwelt sich erhebt."[1] Wenn sich in Schelling etwas geändert hat, so wird die Aenderung nicht in dem Typus und Thema dieser Anschauungsweise, sondern nur in dem Streben nach deren tieferer Begründung zu suchen sein. Indessen kümmert uns jetzt diese Frage nicht.

Hier wollen wir feststellen, daß die Naturphilosophie am Ende des vorigen Jahrhunderts in einem Zeitpunkte entstand, wo Galvanis Entdeckungen die höchste Sensation erregten und noch nicht durch Voltas Einsichten widerlegt und berichtigt waren; man glaubte in der galvanischen Elektricitätslehre das Lebensgeheimnis entdeckt und sah eine bekannte physikalische Kraft an die Stelle der unbekannten Lebenskraft treten. Diese Fassung ergriff Schelling, sie kam ihm wie gerufen und wirkte bestimmend auf die Conception der Naturphilosophie. Er verstand unter Galvanismus den „dynamischen Proceß", der die elektrische, magnetische, chemische und zugleich die specifische Lebensthätigkeit in sich vereinigt, das Band der unorganischen und organischen Natur, das Centralphänomen der physischen Welt.

Daß es eine thierische Elektricität giebt, hatte Galvani in seinen Phänomen nicht bewiesen, weil er zu viel beweisen wollte und den thierischen Organen auch die Wirkungen zuschrieb, deren Ursache die Berührung ungleichartiger Substanzen (Metalle) war, darum siegte Volta mit seiner Beweisführung, daß die galvanische Elektricität die thierische nicht sei. Doch war dadurch die letztere als solche nicht widerlegt, nur zurückgedrängt unter die unbewiesenen Hypothesen und vergessen unter dem Eindruck der neuen durch Volta gemachten und veranlaßten Entdeckungen. Als diese ihren Lauf fast vollendet hatten, erhob sich wiederum das galvanische Problem (1827); die neuen, in Italien begonnenen, in Deutschland fortgesetzten Untersuchungen über die thierische Elektricität führten zu bejahenden Entdeckungen und zu

[1] Vgl. oben Buch I. Cap. XV. S. 197 ff.

der Anerkennung, daß unter Galvanis Versuchen ohne Metalle schon der Grundversuch der elektrischen Nervenphysik sich befunden.[1]

III. Die Polarität als Universalprincip.

Jetzt kennen wir die Erscheinungen, welche gleichsam auf einen Blick, wie die Naturphilosophie die Augen öffnet, in ihren Gesichtskreis fallen und hier in ihrer wesentlichen Einheit erfaßt sein wollen. Was ist in diesen Erscheinungen, die der Naturphilosophie so hervorspringend und bedeutungsvoll entgegentreten, das gemeinsame, in allen auf dieselbe Art thätige Naturprincip? Worin sind Materie, Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß, Leben, Organisation, Intelligenz, Bewußtsein identisch? Dies ist der Punkt, der unwillkürlich und von vornherein das ganze Interesse der Naturphilosophie fesselt. Sie sieht, daß überall die Action durch Gegensätze, das Product durch entgegengesetzte Thätigkeiten bestimmt ist, die sich wie Positives und Negatives zu einander verhalten: die Materie durch die Kraft der Ausdehnung und Anziehung, der Magnetismus durch den Gegensatz der Pole, die Elektricität durch den Gegensatz positiver und negativer Elektricität, die chemische Anziehung und Verwandtschaft durch den Gegensatz der Stoffe (Sauerstoff und Radical, Säuren und Alcalien), das Leben nach Browns Theorie durch den Gegensatz der Erregbarkeit und Erregung, die Organisation nach Kielmeyers Lehre durch den Gegensatz der organischen Kräfte (der Sensibilität, Irritabilität, Reproduction), Intelligenz und Bewußtsein durch den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven.

Die Natur wirkt in allen ihren Erscheinungen durch Gegensätze, die nicht etwa die Einheit der Natur aufheben, vielmehr in und durch dieselbe bestehen, daher nicht als eine Zweiheit von Principien, sondern als eine Entzweiung des Ureinen, als Dualismus in diesem Sinn („Dualität" oder „Duplicität") betrachtet sein wollen. Diese Gegensätze, wo und wie sie immer auftreten, sind einander nicht fremd, sondern gehören zusammen, sind nothwendig aufeinander bezogen und streben nach Vereinigung und Ergänzung. Es sind Gegensätze innerhalb eines und desselben Wesens, die sich als Pole verhalten. Die Entzweiung des Einen ist Selbstentgegensetzung. Daher bezeichnet Schelling jene Dualität der Natur, die in ihr allgegenwärtigen wirksamen Gegensätze als „Polarität". Daß die Natur durchgängig

[1] Vgl. E. Du Bois-Reymond, Unters. über thierische Elektricität. S. 83 ff.

activ ist und was in ihr erscheint durch ihre eigene Kraft und Thätigkeit bewirkt, nennt Schelling „den dynamischen Proceß", der in seinem Wesen einer und derselbe ist und nur seine Erscheinungsform ändert. Die Art und Weise, wie in allen Formen dieser Proceß stattfindet, besteht in Gegensätzen, in der polaren Entgegensetzung; darum nennt Schelling die Wirkungsart der Natur „Polarität". Polare Gegensätze entstehen aus der Entzweiung des Einen und suchen ihre Vereinigung. Daher das Grundgesetz der Polarität: Identisches setzt sich entgegen (entzweit sich), Entgegengesetztes strebt nach Vereinigung (setzt sich identisch). In dem Gebiet der magnetischen und elektrischen Naturerscheinungen, die man im engeren Sinne mit dem Worte Polarität bezeichnet, heißt die Formel: „Gleichnamige Pole stoßen sich ab, ungleichnamige ziehen sich an". Schelling hat das Wort Polarität, das in der Naturphilosophie eine typische Formel bildet und bei anderen von jeher großes Befremden erregt hat, von der Physik entlehnt, aber im weitesten Sinne genommen; Polarität bedeutet bei ihm nicht blos ein Naturgesetz, sondern ein Weltgesetz und ist in seinem Sinn der physikalische Ausdruck eines Universalprincips. Es ist zum Verständniß der Naturphilosophie wichtig, den Begriff der Polarität auch von der philosophischen Seite aus zu erleuchten. Wir haben den Punkt vor uns, in dem Metaphysik und Physik, Wissenschaftslehre und Naturlehre bei der Begründung der Naturphilosophie zusammenstoßen. Unsere Leser mögen sich vergegenwärtigen, wie die ganze Aufgabe und Methode der fichteschen Wissenschaftslehre in der Entwicklung des Selbstbewußtseins und diese Entwicklung darin bestand, daß aus der Selbstsetzung des Ich die Entgegensetzung (Nicht-Ich im Ich) hervorging, daß die Entgegengesetzten ihre Synthese forderten, aus der sich neue Gegensätze erzeugten, die wieder vereinigt sein wollten, und so fort, bis nichts mehr entgegenzusetzen und zu vereinigen war. Entgegensetzung in demselben Subject ist innerer Widerstreit; polare Entgegensetzung ist damit gleichbedeutend. Wo solche Widersprüche hervortreten und sich auflösen, um in höheren Formen wieder zu erscheinen und neue Lösungen zu suchen, da ist Entwicklung. Die im Selbstbewußtsein enthaltenen Widersprüche entdecken und auflösen, hieß das Selbstbewußtsein entwickeln oder dessen nothwendige Entwicklung reproduciren. Diese Aufgabe bildete das durchgängige Thema der Wissenschaftslehre. Nun forderte das Selbstbewußtsein als nothwendige Bedingung eine Reihe bewußtloser Handlungen, den Entwicklungsgang der bewußtlosen In-

telligenz, die eines ist mit der Natur. Diesen Entwicklungsgang reproduciren, den inneren Widerstreit, der ihn erfüllt und bewegt, in allen seinen Formen und Stufen durchschauen, ist die Aufgabe, welche durchgängig das Thema der Naturphilosophie ausmacht. Ihr Princip und ihre Methode kann keine andere sein als die der Wissenschaftslehre: dasselbe Princip und dieselbe Methode der Entwicklung. Wo nun in den Naturerscheinungen jener innere Widerstreit, die polare Entgegensetzung, sich am deutlichsten manifestirt, wo sich Identisches entgegensetzt, Entgegengesetztes nach Identität strebt, da erscheint gleichsam enthüllt und offengelegt das Entwicklungs- oder Productionsprincip der Natur. Dies ist der Fall in den Polaritätserscheinungen. Daher mußten diese vor allen anderen den Blick der Naturphilosophie auf sich ziehen, und die Polarität im weitesten Sinn galt ihr als das eigentliche Entwicklungs- und Productionsprincip der Natur, als deren innerste Wirkungsart, als „die Weltseele" selbst. Die Naturphilosophie in ihrer ersten ursprünglichen Anlage ist und will sein die Wissenschaftslehre als Physik.

Die Sache selbst, um die es sich handelt, das Entwicklungsgesetz der Welt, läßt sich auch in einer anderen Form ausdrücken, welche weniger befremdlich und mißverständlich ist, aber genau dasselbe sagt und unserer heutigen Betrachtungsart sogleich einleuchtet. Was Schelling „ursprüngliche Entzweiung", „Dualität", „polare Entgegensetzung" nannte, kann man ebenso gut „Differenzirung" nennen. Alle Entwicklung ist fortschreitende Differenzirung, ob es der kosmische Urstoff ist, der sich in die Weltkörper differenzirt, oder die Zelle, die in Zellen zerfällt, die sich in Gebilde verschiedener organischer Functionen differenziren. Auch die Naturphilosophie hat diese Anschauung von der Entwicklungsart der Natur als einer fortschreitenden Differenzirung gehabt, sie hat diesen Ausdruck gebraucht und darum die Ureinheit, aus der die Differenz hervorgeht, mit dem Worte „Indifferenz" bezeichnet. „Es ist", sagt Schelling in der Schrift von der Weltseele, „erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen".[1]

Ich gebe diese Ausdrücke hier, um sie aus der Grundrichtung der Naturphilosophie, die auf die Entwicklungslehre angelegt ist, verständlich zu machen, und will gleich hinzufügen, daß in demselben Maße, als die ganze Anschauungsweise der Naturphilosophie in den ersten

[1] S. W. Abth. I. Bd. II. S. 459.

Umrissen blieb, auch ihre ganze Ausdrucksweise an einer Unbestimmtheit leiden mußte, die den Anhängern das Spielen mit dunkeln Ausdrücken leicht machte und den Gegnern eine ebenso leicht zu treffende Zielscheibe der Angriffe bot. Es ist schülerhaft, die Mängel eines Systems für Tugenden zu nehmen, und die Zeit, wo es der Naturphilosophie so gut ging (oder soll ich sagen so übel?), ist längst vorüber. Wir haben die Aufgabe, aus dem Grundriß zu erkennen, wie das Gebäude der Entwicklungslehre in der Naturphilosophie angelegt und stilisirt war.

Zwölftes Capitel.
Naturphilosophische Schriften.

I. Die Art der Darstellung.

Eine der größten Schwierigkeiten, womit diese unsere Aufgabe kämpft, liegt in der litterarischen Art, wie Schelling die Lösung der seinigen versucht hat: ich meine die Verfassung seiner Schriften. Wir sehen eine Reihe naturphilosophischer Bücher und Abhandlungen in einem Zeitraum von neun Jahren (1797—1806) hervortreten, die keineswegs Glieder einer fortschreitenden Kette bilden, sondern die Sache immer von neuem in Angriff nehmen, die Grundgedanken wiederholen und ergänzen, das Schema modificiren, selbst den Standpunkt der Betrachtung ändern. Will man Schellings Schriften, wie man häufig und nicht mit Unrecht gethan, als Kunstwerke ansehen, so hat von den naturphilosophischen keine die Reife und Vollendung erreicht, welche nicht mehr an die Wiege des Atelier erinnert. Das soll ihrer Schätzung keinen Eintrag thun. Wer die Dinge in ihrer Entstehung zu sehen liebt und dafür ein begabtes und unterrichtetes Auge besitzt, dem wird ein Atelier häufig interessanter sein als ein Museum.

Keine der naturphilosophischen Schriften bildet ein Ganzes in ausgeführter und gleichmäßig entwickelter Form, sie haben sämmtlich den Charakter der Versuche, Entwürfe, Bruchstücke, nicht etwa so, daß die Ausführung um der Kürze willen unterbleibt; sie unterbleibt, weil die inneren Bedingungen zu eingehender Verdeutlichung fehlen. Schelling hat nie ein System der Naturphilosophie, sondern nur Skizzen gegeben, die wohl von der Idee eines Ganzen erfüllt waren, aber zur Lösung der Aufgabe kaum mehr enthalten als Anfänge.

Die vier ersten Hauptschriften, welche zur Grundlegung bestimmt waren und in den Jahren 1797—99 erschienen, sagen schon durch ihre Titel, daß sie nicht ausgerüstet sind, ein System zu entwickeln. Die erste nennt Schelling, indem er wohl an Herders geschichtsphilosophisches Werk dachte, „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797), die zweite „Von der Weltseele" „eine Hypothese der höheren Physik" (1798), die dritte einen „ersten Entwurf des Systems der Naturphilosophie" (1799), die vierte aus demselben Jahr „Einleitung zum Entwurf". Diese Schriften unterscheiden sich so, daß die beiden ersten inductiv begründen wollen, was die beiden folgenden deductiv zu entwickeln suchen. Damit beginnt das Systematisiren, das bei dem Unvermögen zur Ausführung unter der Hand ein Schematisiren wird.

Schelling verhält sich in der Behandlung der Naturphilosophie ähnlich wie Fichte in der der Wissenschaftslehre, beide experimentiren mit der Darstellung, versuchen den Guß von neuem, wiederholen den Versuch und bemeistern nur die grundlegenden Gedanken. Die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre, welche Fichte nachträglich gab (1797), sind Meisterstücke didaktischer Kunst; einen ähnlichen Werth in Betreff der Naturphilosophie haben Schellings Einleitung zu seinen „Ideen" (1797) und seine nachträgliche „Einleitung zum Entwurf" (1799), welche letztere wohl einen der deutlichsten Einblicke in die Methode und Einrichtung des projectirten Systems gewährt.

II. Die Phasen der Darstellung.

Schon im Fortgange jener ersten Versuche ändert die Naturphilosophie ihr Verhältniß zur Wissenschaftslehre, sie verläßt ihre ursprüngliche Stellung, in der sie der Wissenschaftslehre sich einverleiben und die Lücke ausfüllen wollte, die jene offen gelassen; sie will jetzt der Wissenschaftslehre gegenüber ein selbständiger Zweig der Philosophie, die eine und erste Hälfte des ganzen Systems sein. Damit ändert die Naturphilosophie nicht blos ihren Ort im System, sondern auch die Art ihrer Begründung und Darstellung. Als Schelling mit seinen naturphilosophischen Schriften begann, hatte er die Entwicklungslehre des Geistes vor sich, nicht blos als Fichtes Leistung, sondern als eine von ihm selbst zu lösende Aufgabe. Nachdem er diese Aufgabe im „System des transscendentalen Idealismus" (1800) gelöst und dann sein philosophisches System unter dem Namen „Identitätslehre" eingeführt hatte, blickte er von diesem höheren Standpunkt auf die

Naturphilosophie zurück und suchte jetzt das begonnene Lehrgebäude auf das neue, das ganze System tragende Fundament zu bringen.

So kam zu den früheren Aufgaben eine neue: die Begründung der Natur aus dem Princip, welches Schelling „die absolute Identität" nannte und das wir später an seinem Orte näher beleuchten werden. Die Lösung dieser Aufgabe hat Schelling auch als „allgemeine Naturphilosophie" im Unterschiede von der „speciellen" bezeichnet, und sie bestand, kurz gesagt, darin, daß als die Urprincipien der Natur, als die Wurzeln alles Naturlebens, die Materie im Urgegensatze der Schwere und des Lichtes dargethan wurde.

Wir müssen demnach innerhalb der Naturphilosophie und in Rücksicht auf deren Begründung die früheren Versuche der Darstellung von den späteren unterscheiden, so gering der Zeitraum ist, der sie trennt: die ersten gehen dem Identitätssystem voraus, die anderen gründen sich auf dasselbe; beide sind in ihrer Grundanschauung pantheistisch, jene im naturalistischen Stil, diese im theosophischen; dort herrscht die Anschauungsweise, welche Schelling in „Heinz Widerporstens epikurischem Glaubensbekenntniß" in Verse brachte, „der Enthusiasmus für die Irreligion", wie Fr. Schlegel sagte,[1] hier bemerken wir in Sprache und Darstellung schon den Eintritt der Identitätslehre in die theosophische Fassung.

Der Wendepunkt zwischen diesen beiden Phasen der Naturphilosophie läßt sich genau bezeichnen. Er liegt in der ersten und einzigen Darstellung des ganzen Systems, welche Schelling selbst veröffentlicht und auf die er stets das größte Gewicht gelegt hat, die aber auch Bruchstück geblieben: „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801). Sie erschien in seinem Entwicklungsgang ihm selbst so bedeutungsvoll, daß er im Rückblick darauf die Aeußerung that: „seit dem Augenblicke, daß mir das Licht in der Philosophie aufgegangen ist, seit 1801."[2]

Dieser Schrift folgt die zweite Auflage der „Ideen" (1803) mit ihren „Zusätzen", die zweite Auflage der Schrift „Von der Weltseele" mit der vorausgeschickten Abhandlung „Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts" (1806), in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft (1805—1807) die „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie"

[1] S. oben Buch I. Cap. IV. S. 40—41. — [2] Ebendas. Cap. III. S. 33—34.

und die „Aphorismen über die Naturphilosophie", welche letzteren als „der Naturphilosophie erster oder allgemeiner Theil" bezeichnet werden.

Will man die beiden Phasen der Naturphilosophie dicht beisammen sehen, so vergleiche man in der zweiten Auflage der „Ideen" die Zusätze mit den früheren Abschnitten und insbesondere die Einleitung von 1797 mit dem Zusatz von 1803. Unter den Darstellungsformen, die Schelling wählen konnte, paßte für seine theosophische Begründung der Naturphilosophie am wenigsten die der Aphorismen, die in ihrer Kürze die deutlichste Fassung und Ausprägung, also die reifste Gedankenfrucht forderten, und man würde die Aphorismen, welche er gab, die aus dem Wesen Gottes den Urgrund der Natur zu erleuchten suchen, überall besser am Ort finden, als in Jahrbüchern der Medicin. Daß sie unter dieser Firma auftreten konnten, war ein Zeichen der Zeit.

III. Die Gruppirung der Schriften.

Stellen wir uns in den Anfang der Naturphilosophie, so theilte sich deren Gesammtaufgabe, die den nothwendigen Entwicklungsgang der Natur reproduciren oder, wie Schellings vielfach mißverstandener Ausdruck hieß, „construiren" sollte, im Hinblick auf die unorganische und organische Natur in zwei Hauptprobleme: das erste ging auf die Materie und deren Gestaltung, die Construction des dynamischen Processes und seiner Stufen in Magnetismus, Elektricität, Chemismus; das zweite auf die Construction des Lebens, auf die Organisation der Materie und deren Entwicklungsformen. Schelling nennt die Lösung der ersten Aufgabe „Dynamik", die der zweiten „Organik"; beide zusammen bilden das System der Naturphilosophie. Die Ideen sollten in ihrem ersten Theil die Dynamik, im zweiten die Organik enthalten; dieser zweite Theil ist nicht erschienen, statt seiner kam die Schrift „Von der Weltseele", statt des Systems der Naturphilosophie kam der erste Entwurf des Systems.

Um mit einer Uebersicht der naturphilosophischen Werke Schellings zu schließen, welche zugleich dem Studium derselben dienen kann, unterscheiden wir die einleitenden Schriften von den eingehenden oder ausführenden, so weit dieses Wort hier gelten darf; unter den einleitenden sondern wir die früheren von den späteren, jene mögen propädeutische, diese, um mit dem Verfasser zu reden, „allgemeine Naturphilosophie" heißen. Die ausführenden betreffen die Dynamik, die Organik, das System der Naturphilosophie, das System der Philosophie.

I. Einleitende Schriften.

A. Propädeutische.

1. Einleitung zu den Ideen. Ueber die Probleme, welche eine Philosophie der Natur aufzulösen hat (1797).
2. Vorrede zu der Schrift „Von der Weltseele“ (1798).
3. Einleitung zum Entwurf (1799).
4. Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen. (Zeitschrift für spec. Physik. Bd. II. Heft 1. 1801.)

B. Allgemeine Naturphilosophie.

1. Zusatz zur Einleitung in die Ideen. Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und integranten Theil der ersten (1803).
2. Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur u. s. w. (Zur 2. Aufl. der Schrift „Von der Weltseele“. 1806.)
3. Aphorismen zur Einleitung der Naturphilosophie. (Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft. Bd. I. Heft 1. 1805.)
4. Aphorismen über Naturphilosophie. (Ebendas. Bd. I. Heft 2. 1806. Bd. II. Heft 2. 1807.)

II. Ausführende Schriften.

A. Dynamik.

1. Ideen zu einer Philosophie der Natur. I. Theil (1797). Zusätze der 2. Aufl. (1803).
2. Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik. (Zeitschr. f. spec. Physik. Bd. I. Heft 1 u. 2. 1800.)

B. Organik.

1. Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus (1798).
2. Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie. (Jahrb. d. Med. Bd. I. Heft 1. 1806.)

C. System des Ganzen.

1. Erster Entwurf des Systems der Naturphilosophie (1799).
2. Darstellung meines Systems der Philosophie. (Zeitschr. f. spec. Physik. Bd. II. Heft 2. 1801.)
3. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie. (Neue Zeitschr. f. spec. Phys. Bd. I. 1. St. 1802.)

4. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. (Würzburger Vorlesung 1804. Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Dreizehntes Capitel.

Dynamik. A. Probleme.

I. Das Thema der Ideen.

Es ist gezeigt worden, welche Aufgabe Schelling aus dem Stand der philosophischen Probleme nach Kant und Fichte gewinnt, welche Einflüsse und Anregungen er von der gleichzeitigen Naturforschung empfängt, wie dadurch die nächsten Fragen bestimmt sind, die ihn beschäftigen. In der „Einleitung" zu seinen „Ideen" wird der Grundgedanke der Naturphilosophie so entwickelt, wie wir in einem der früheren Abschnitte ausgeführt haben; es wird dargethan, wie die Möglichkeit einer Naturphilosophie überhaupt die Erkennbarkeit der Natur und diese den Entwicklungsgang der Dinge, die Stufenfolge des Lebens, die Einheit von Natur und Geist im Princip fordert.[1] Was Schelling im Uebrigen seine „Ideen zu einer Philosophie der Natur" nennt, sind Versuche, gleichsam die ersten naturphilosophischen Angriffe, gerichtet auf diejenigen Objecte, welche die Naturforschung des Zeitalters in den Vordergrund gerückt hatte; sie enthalten die Materialien, woraus Schelling den ersten Haupttheil seines Lehrgebäudes, die Dynamik, gestalten wollte, eine Lehre, die er später als „Construction des dynamischen Processes" in das System einführte.

Der Faden, der diese Ideen verknüpft, ist leicht erkennbar. Das erste Buch enthält über Verbrennung, Licht, Luft und die verschiedenen Luftarten, über Elektricität und Magnetismus Betrachtungen, deren allgemeines Ergebniß in der Schlußabhandlung dahin zusammengefaßt wird, daß die Action der Natur durch Gegensätze geschehe und alle Mannichfaltigkeit der Naturerscheinungen im Großen und Kleinen durch die entgegengesetzten Kräfte der Anziehung und Abstoßung bewirkt werde. Mit der Verbrennung als einem Vorgange, wobei sich Licht und Wärme entwickeln, und in den ein Bestandtheil der atmosphärischen Luft als wirksamer Factor eingeht, hängen die Ideen über

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 323 ff. Cap. VIII. S. 327—332.

Licht und Wärme, über Luft und die verschiedenen Luftarten genau zusammen. Und da die Verbrennung selbst eine Grundform des chemischen Processes ausmacht, so wird es die weitere in den Ideen vorbereitete Aufgabe der zu systematisirenden Lehre sein: Magnetismus, Elektricität und chemischen Proceß als die Hauptformen und Stufen des dynamischen zu begreifen.

Das Resultat der Betrachtungen des ersten Buches enthält das Thema für die des zweiten. Es handelt sich hier um die Kräfte der Anziehung und Abstoßung als Principien eines allgemeinen Natursystems, den Scheingebrauch dieser Principien, den Begriff der Materie, die ersten Grundsätze der Dynamik, die Philosophie der Chemie, deren Anwendung und erste Grundsätze.

II. Die träge Naturphilosophie.

Wiederholt richtet sich Schelling in dieser seiner ersten naturphilosophischen Schrift gegen eine Erklärungsart, der man in der Naturlehre häufig begegnet, und die ihm als die bequeme Auskunft einer „trägen Naturphilosophie" erscheint. Man glaubt eine Erscheinung verständlich gemacht zu haben, wenn man dieselbe Sache zweimal sagt und Worte oder Dinge fingirt, welche die Frage nicht lösen, sondern enthalten. Es heißt idem per idem erklären oder nichts sagen, wenn die chemische Anziehung durch „Verwandtschaft", elektrische Erscheinungen durch „elektrische Materie", Magnetismus durch „magnetische Flüssigkeit", Licht durch „Lichtstoff", Wärme durch „Wärmestoff" erklärt sein soll. Auf die Frage: was macht die Körper brennbar? wurde vor den Entdeckungen der neuen Chemie erwidert: das Phlogiston! Mit anderen Worten: „die Körper macht dasjenige brennbar, was sie brennbar macht". [1]

Indessen ist jene Erklärungsart, so wenig sie die gegebene Frage löst, nicht so überflüssig und leer, daß sie vollkommen entbehrlich wäre. Und Schelling selbst hat die getadelten Ausdrücke keineswegs vermieden. Auf dem Wege einer vorsichtig fortschreitenden Erklärung, die sich von dem Phänomen nicht zu weit entfernen darf, bildet die bezeichnete Erklärungsweise eine Art Station, welche nicht die Lösung des Problems enthält, wohl aber eine Umformung. Gerade in ihrem Mangel liegt auch eine Bürgschaft gegen den Irrthum. Indem eine Mannichfaltigkeit von Erscheinungen auf eine Einheit gebracht wird, ob man

[1] Ideen u. s. f. Buch I. Cap. I. S. W. Abth. I. Bd. 2. S. 81. Vgl. S. 92 ff.

diese als (der Erscheinung) gleichnamige Kraft oder gleichnamigen Stoff bezeichnet, wird das Problem vereinfacht und für eine umfassende Lösung vorbereitet. So war das Phlogiston der alten Verbrennungslehre kein leeres Wort, sondern enthielt ein höchst vereinfachtes Problem, das nach der Auffindung des Sauerstoffs mit einem Schlage zu lösen war.

Um den Mangel der trägen Naturphilosophie zu vermeiden, ist eine voreilige und zu schnelle, die mit dem Sprunge einer umfassenden Combination von dem Phänomen nach den letzten Gründen trachtet, nicht der richtige Weg. Man kann einer solchen »anticipatio mentis«, wie Bacon die fliegende Naturphilosophie genannt hatte, sogar den Tadel der Trägheit zurückgeben, denn sie verfehlt die Lösung, weil sie dieselbe zu leicht nimmt. Man verliert auf diesem Wege den physikalischen Ursprung der Erscheinungen aus dem Auge, und der Frage nach der Natur und Beschaffenheit der Dinge substituirt sich unwillkürlich die Frage nach deren Bedeutung. Es verhält sich hierin mit der Erklärung der Natur, wie mit der einer Urkunde: eine Vergleichung, die Bacon vorschwebte, als er die Naturwissenschaft »interpretatio naturae« nannte; man darf die buchstäbliche Erklärung, so wenig sie für das Verständniß des Ganzen leistet, nicht beseitigen, um die allegorische an ihre Stelle zu setzen. Auf diesen Abweg ist auch Schelling gerathen, und seine „Ideen", welche physikalische Ergebnisse in naturphilosophische Fragen verwandeln und nur als inductive Betrachtungen gelten wollten, zeigen oft genug die Neigung zur voreiligen Combination.

III. Naturphilosophische Fragen.

1. Verbrennung. Licht und Wärme.

Der Hauptproceß der Natur, durch welchen Körper zerstört und aufgelöst werden, ist die Verbrennung, deren chemischer Vorgang in der Verbindung des Körpers mit Sauerstoff besteht. Schelling unterscheidet zwei Arten der Verbrennung: die Fixirung der Lebensluft im Körper und die Verwandlung des Körpers in eine Luftart, jene sei Oxydation, diese Verflüchtigung; als Beispiel der ersten gelten die Metalle in der Verkalkung, als Beispiel der zweiten die vegetabilischen Körper in der Verbrennung; die Metalle können aus dem verbrannten Zustande wiederhergestellt (reducirt) werden, die Pflanzenkörper nicht. Der allgemeine Grund der Verbrennung besteht in der Anziehung zwischen dem Sauerstoff und dem Grundstoff des Körpers, diese Anziehung selbst gründet sich auf den Gegensatz beider. Der Grundstoff des vegetabilischen Körpers ist der Kohlenstoff. Sollte dieser nicht als „ein

Extrem der Verbrennbarkeit" gelten dürfen und in seiner Sphäre vielleicht dasselbe darstellen, als der Sauerstoff in der seinigen? Was bedeutet der Sauerstoff, der nicht blos in der Atmosphäre eine so große Rolle spielt, sondern einen so gewaltigen Einfluß auf das Leben der Pflanzen und Thiere ausübt? Was ist seine Bedeutung im Weltall? Seine durchgängige Verbreitung in der Natur ist gewiß, ebenso die durchgreifende Verwandtschaft der Körper gegen ihn; die Entdeckung dieses Stoffs muß ein leitendes Princip für die Naturforschung werden, und die Entdeckungen der neuen Chemie dürfen am Ende noch die Elemente zu einem neuen Natursystem hergeben.[1]

Das zuverlässigste Phänomen des Verbrennens ist Licht und Wärme. Das Licht wärmt, die Erwärmung ist proportional dem Widerstande, den das Licht findet, Wärme ist absorbirtes, gebundenes Licht, Licht ist freie Wärme, daher beide nicht verschiedene Materien, sondern verschiedene Zustände der Materie. Der Urquell des Lichts und der Wärme in unserem Weltsystem ist die Sonne als Centralkörper, sie ist Centralkörper als größte Masse; setzen wir, daß die Weltkörper entstanden sind aus einem flüssigen, dunstförmigen Urzustande, zu dessen Erhaltung Wärme nöthig war, so muß bei dem Uebergange aus dem flüssigen in den festen Zustand Wärme frei werden, also Licht entstehen in einer der Masse des Körpers proportionalen Quantität; daher muß der Centralkörper der Hauptsitz des Lichts und der Wärme sein, er muß als Sonne sein Planetensystem erleuchten und erwärmen. Man darf nach Kants Vorgang annehmen, daß sich die Erde aus flüssigem Urstoff entwickelt hat, daß die Entstehungsart aller Planeten der der Erde analog war, daß die Kometen werdende Weltkörper sind, gleichsam unreife Planeten.[2]

Um Wärme und Licht zu erklären, bedarf es nicht der Annahme eines hypothetischen Elements, eines besonderen Grundstoffs. „Wärme und Licht, wie sich auch diese beiden zu einander verhalten mögen, sind doch wahrscheinlich der gemeinschaftliche Antheil aller elastischen Flüssigkeiten. Diese sind höchst wahrscheinlich das allgemeine Medium, durch welches die Natur höhere Kräfte auf die todte Materie wirken läßt."[3]

2. Luft und Luftarten.

Das elastische Fluidum, das den Erdball umgiebt, ist die Luft, von der alles irdische Leben in seinem Entstehen und Vergehen ab-

[1] Ideen. I. 1. S. W. I. 2. S. 79 ff. — [2] Ebendas. I. 2. S. W. I. 2. S. 100 bis 103. — [3] Ebendas. S. 80 ff.

hängt; der Kreislauf der Atmosphäre und der des Lebens bedingen sich gegenseitig. Was aus der Luft in die belebte Natur einströmt, strömt aus dieser in jene wieder zurück. „Nichts, was ist und was wird, kann sein oder werden, ohne daß ein anderes zugleich sei oder werde." „Und", fügt Schelling hinzu mit einem Wort, welches an Anaximandros erinnert, „selbst der Untergang des einen Naturproducts ist nichts als Bezahlung einer Schuld, die es gegen die ganze übrige Natur auf sich genommen hat; daher ist nichts Ursprüngliches, nichts Absolutes, nichts Selbstbestehendes innerhalb der Natur." „Um diesen beständigen Wechsel zu unterhalten, mußte die Natur alles auf Gegensätze berechnen, mußte Extreme aufstellen, innerhalb welcher allein die unendliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen möglich war. Eines dieser Extreme ist nun das bewegliche Element, die Luft, durch welches allein allem, was lebt und vegetirt, Kräfte und Stoffe, durch welche es fortdauert, zugeführt werden, und das doch selbst großentheils durch die beständige Ausbeute der animalischen und vegetabilischen Schöpfung in dem Zustand erhalten wird, in welchem es fähig ist, Leben und Vegetation zu befördern."[1]

Die Luft selbst besteht aus entgegengesetzten, heterogenen Luftarten: der Lebensluft (Sauerstoff) und der azotischen (Salpeterstoffgas = Stickstoff). Die Art der Zusammensetzung betrachtet Schelling als chemische Verbindung, als ein Product, dessen Mischung und Zersetzung durch das Licht bewirkt werde; er bestreitet Girtanners richtige Ansicht, daß die Luft kein aus Stickstoff und Sauerstoff entstandener neuer Körper sei, sondern ein Gemenge aus beiden.[2]

Während Schelling die antiphlogistische Lehre kennt und bejaht, mit so großem Nachdrucke, daß er sie für berufen hält, ein neues Natursystem zu begründen, sind seine „Ideen" selbst noch halbphlogistisch, aus Vorliebe nicht für den überwundenen Standpunkt, sondern für die Einheit, die Vereinfachung des Gegensatzes, die Darstellung desselben in zwei Principien. Dem Sauerstoff gegenüber, mit dem alle Körper verbrennen, soll es einen brennbaren Grundstoff (ein phlogistisches Princip) geben in verschiedenen Arten oder Modificationen, die durch sein quantitatives Verhalten zum Sauerstoff bedingt sind. Davon soll es abhängen, ob das Verbrennungsproduct Luft oder Wasser ist, ob die brennbare Luftart als Azot oder Hydrogen erscheint.

[1] Jd. I. 3. S. W. I. 2. S. 111 ff. — [2] Ebendas. S. 113 ff.

„Was den Grundstoff der brennbaren Luft allein zum Hydrogen machen kann, ist die chemische Wirkung, die er auf den Sauerstoff äußert.“ „Das Wasser hat den Charakter einer Säure, deren Basis der Grundstoff der azotischen Luft, Salpeterstoff, ist.“[1] Da die neue Lehre vom Sauerstoff und der Verbrennung die alte vom Phlogiston ganz aufhebt und völlig ersetzt, so ist eine solche halbphlogistische Vorstellungsart unklar und ungereimt. Jetzt erscheint die größere oder geringere Brennbarkeit des Körpers bedingt durch seine größere oder geringere Verwandtschaft zum Sauerstoff und diese abhängig von dem Grade der phlogistischen Natur des Körpers.

3. Elektricität und Magnetismus.

Unter dieser Voraussetzung geht Schelling an die Betrachtung der Elektricität als Reibungsphänomen. Er vermißt an der bisherigen Lehre die Erkenntniß der Erregungsursache. Wird die Elektricität hervorgerufen blos durch den Mechanismus des Reibens oder durch die vermöge der Reibung erregte Wärme? Woher die Erscheinung entgegengesetzter Elektricitäten, woher deren Anziehung? Wenn nach einer vorhandenen Hypothese das Gleichgewicht der sogenannten elektrischen Materie gestört und dadurch die eine Elektricität entzweit wird, so kann die Ursache der verschiedenen, einander entgegengesetzten Elektricitäten wohl nur in der Verschiedenheit der geriebenen Körper gesucht werden. Die Reibung zwischen Glas und Harz läßt in dem ersten positive Elektricität entstehen, in dem anderen negative. Ebenso verhalten sich Glas und Metall, Glas und Schwefel, Harz und Metall, Holz und Schwefel, Haar und Siegellack u. s. f. Nun gehe thatsächlich in diesen Reibungspaaren mit der positiven Elektricität die geringere, mit der negativen die größere Brennbarkeit zusammen, woraus die Vermuthung folge, daß Elektricität und Brennbarkeit in umgekehrtem Verhältniß stehen, daß die positive und negative Elektricität von der geringeren und größeren Brennbarkeit, d. h. von der geringeren und größeren Verwandtschaft zum Sauerstoff abhängen, daß von zwei Körpern immer derjenige negativ elektrisch werde, der die größte Verwandtschaft zum Sauerstoff habe. Wenn es aber der Sauerstoff sein soll, der die elektrischen Phänomene hervorrufe, so können die letzteren aus der Reibung der Körper nicht mehr unmittelbar, sondern nur mittelbar abgeleitet werden, sofern durch die Reibung eine mechanische

[1] Jd. I. 3. S. W. I. 2. S. 115 ff.

Luftzerlegung stattfinde. „Wie eine chemische Zersetzung der Lebensluft die Phänomene des Verbrennens bewirkt, so bewirkt eine mechanische Zerlegung derselben die Phänomene der Elektricität, oder was das Verbrennen in chemischer Rücksicht ist, ist das Elektrisiren in mechanischer.“[1] Beide Arten der Zerlegung will Schelling so unterscheiden, daß in der mechanischen in geringem Maße oder partiell bewirkt wird, was in der chemischen völlig zu Stande kommt, nämlich die Trennung der in der Lebensluft verbundenen Factoren (Sauerstoff und Wärme). Dann würde sich im chemischen Proceß vollenden, was im elektrischen beginnt, also der chemische Proceß die Vollendung des elektrischen sein.

Wir müssen hinzufügen, daß Schelling die Begründung der Elektricität aus dem chemischen Verhältniß der Körper zum Sauerstoff nur als einen Versuch giebt mit der Erklärung, er könne diese Ansicht nicht beweisen und wolle nur ihre Möglichkeit behaupten; daß er den Zusammenhang des elektrischen und chemischen Processes festgehalten, dagegen die Begründung der negativen Elektricität aus der größeren Verwandtschaft des Körpers zum Sauerstoff später in seinem „Entwurf“ zurückgenommen hat.

Dabei muß man in allen diesen Ideen Schellings den obersten und leitenden Grundgedanken nicht aus dem Auge verlieren, der in Geltung bleibt, wie unsicher oder unrichtig im einzelnen die Resultate ausfallen mögen. In allen Fällen sollen die Naturphänomene, von denen er redet, wie Feuer, Licht, Wärme, Luft, Wasser, Elektricität, nicht durch Zurückführung auf besondere Materien oder besondere Kräfte erklärt werden, sondern als Producte, die aus den allgemeinen Naturprocessen der Anziehung und Abstoßung, der Verbindung und Auflösung hervorgehen. Er will sie nicht als gegeben ansehen, sondern aus allgemeinen physikalischen Ursachen ihre Entstehung begreifen. „Die Natur weiß diese Phänomene durch das einfachste Mittel zu erhalten, dadurch nämlich, daß sie die festen Körper mit einem flüssigen Medium umgab, das sie nicht nur zum allgemeinen Repositorium des Grundstoffs, welcher der Mittelpunkt aller partiellen Anziehung zu sein scheint, sondern zugleich zum Vehikel höherer Kräfte bestimmte, die allein alle jene Erscheinungen, welche den Wechsel der Verhältnisse unter den Grundstoffen der Körper begleiten, zu bewirken im Stande sind.“[2]

Mit dieser Grundanschauung allgemeiner Naturkräfte, die nur ihre Erscheinungsform ändern, streitet, wie es scheint, die Thatsache

[1] Jd. I. 4. S. W. I. 2. S. 131—32. — [2] Jd. I. 5. S. W. I. 2. S. 156.

des Magnetismus, der für die Aeußerung einer besonderen, einem gewissen Körper inwohnenden Grundkraft gilt. Diesen Einwurf will Schelling entkräften. Schon die Aehnlichkeit der magnetischen und elektrischen Phänomene läßt gleichartige Ursachen beider vermuthen. Daß der Magnetismus künstlich erregt und Magnete künstlich erzeugt werden können, beweise gegen das Dasein einer besonderen magnetischen Kraft. Wäre eine solche an den Magnet gebundene Kraft die ausschließliche Ursache magnetischer Erscheinungen, so könnte das Eisen nicht ohne Beihülfe des Magnets, durch Erhitzung und ungleichförmige Abkühlung oder durch elektrische Erschütterung magnetisirt, so könnte umgekehrt die Kraft des Magnets nicht durch Erhitzung und gleichförmige Erkaltung, durch Oxydirung, durch elektrische Erschütterungen gemindert oder aufgehoben werden. Dieselben physikalischen Ursachen, die im Eisen den Magnetismus erzeugen, machen, daß er im Magneten verschwindet. „Diese Erfahrungen beweisen, daß man kein Recht hat, eine besondere magnetische Kraft oder gar eine oder zwei magnetische Materien anzunehmen. Die Annahme der letzteren ist gut, so lange man sie blos als eine wissenschaftliche Fiction betrachtet, die man seinen Experimenten und Beobachtungen als Regulativ, nicht aber seinen Erklärungen und Hypothesen als Princip zu Grunde legt. Denn wenn man von einer magnetischen Materie spricht, so hat man in der That damit nichts weiter gesagt, als was man ohnehin wußte, daß es irgend etwas geben muß, das den Magnet magnetisch macht."[1]

Es ist daher kein Grund, für die magnetischen Erscheinungen eine besondere magnetische Ursache in Anspruch zu nehmen. Das magnetische Phänomen ist nur ein besonderer Fall der Anziehung und Abstoßung der Körper und fällt unter die Wirksamkeit der allgemeinen Naturkräfte. Jetzt erweitert sich die Betrachtung und geht auf die allgemeine und umfassende Geltung der Kräfte der Anziehung und Abstoßung. Mit dieser Frage eröffnet Schelling das zweite Buch seiner Ideen.

[1] Id. I. 5. S. W. I. 2. S. 156–161. S. oben Buch II. Cap. XIII. S. 359 ff.

Vierzehntes Capitel
Dynamik. B. Principien.

I. Die allgemeinen Kräfte.

In der Betrachtung der „Attraction und Repulsion überhaupt als Principien eines Natursystems" ist mehr als eine Grundfrage enthalten. Es handelt sich um die Geltung, die Wirkungsart und die Begründung jener Kräfte.

In Rücksicht auf die Geltung oder die Nothwendigkeit, zur Erklärung der Naturerscheinungen solche Grundkräfte anzunehmen, besteht der Widerstreit des mechanischen und dynamischen Natursystems: jenes verneint, dieses bejaht die fragliche Voraussetzung. An der Corpuscularphysik des genfer Philosophen Le Sage, dessen Abhandlung von dem Ursprunge der magnetischen Kräfte er vor sich hatte, beurtheilt Schelling das mechanische System und zeigt, wie die Annahme untheilbarer Körperchen, des leeren Raumes und der Bewegung durch den Stoß die dynamische Hypothese nur scheinbar umgehe, in Wahrheit in sich schließe und ohne dieselbe nicht von der Stelle komme. „Der Atomistiker", sagt Schelling treffend, „setzt jene Principien so weit voraus, als er es nöthig hat, um sie als entbehrlich darstellen zu können, und braucht sie selbst, um sie nachher ihrer Würde zu entsetzen. Sie allein geben ihm den festen Punkt, an den er selbst seinen Hebel anlegen muß, um sie aus der Stelle zu rücken, und indem er sie als *entbehrlich* zur Erklärung des Weltsystems darstellen will, zeigt er, daß sie wenigstens in seinem Lehrsystem *unentbehrlich* waren."[1]

Die Naturphilosophie entscheidet sich für das *dynamische* System. Jede Naturerscheinung ist eine Kraftwirkung, sie ist als solche beschränkt, also zugleich bedingt durch die Wirksamkeit der entgegengesetzten Kraft; jedes Naturproduct besteht aus Wirkung und Gegenwirkung, daher die Wirksamkeit der Natur im Streit entgegengesetzter Kräfte. Um einen Körper (Materie) oder raumerfüllendes Dasein zu erzeugen, ist der wirksame Gegensatz der Attraction und Repulsion nothwendig. Setzen wir diese Kräfte als in den Körpern gegeben, so ist ihre Wirksamkeit bedingt durch die Quantität (Masse) oder durch die Qualität

[1] Jd. II. 2. S. W. I. 2. S. 196 ff.

der Körper; im ersten Fall wirken die Kräfte mechanisch, im zweiten chemisch; die mechanische Anziehung ist Gravitation, die chemische Verwandtschaft.[1]

Was aber den Streit der Kräfte in Rücksicht auf das Product betrifft, so sind drei Fälle möglich: 1) der Streit der Kräfte erlischt im Product, und die Kräfte befinden sich im Gleichgewicht, 2) das Gleichgewicht wird gestört und die Körper, der Ruhe entrissen, suchen das Gleichgewicht der Kräfte wiederherzustellen, 3) das Gleichgewicht wird nicht wiederhergestellt, sondern immer von neuem gestört, der Streit der Kräfte daher permanent. Der erste Fall bezeichnet den todten Körper, der zweite die chemische Erscheinung, der dritte das Leben. So bildet die chemische Wirksamkeit das Mittelglied zwischen der mechanischen und organischen; so umfaßt und beherrscht das Spiel entgegengesetzter Kräfte das gesammte Reich der Naturerscheinungen.[2]

Der dritte und schwierigste Punkt betrifft die Begründung des dynamischen Systems, wonach Attraction und Repulsion zur Erklärung der Körperwelt als Grundkräfte gelten. Soll die Frage wirklich gelöst werden, so darf man den Gegenstand derselben nicht verrücken: Attraction und Repulsion sollen gelten 1) als entgegengesetzte, 2) als ursprüngliche Kräfte. Wird einer dieser beiden Punkte aufgehoben oder ungültig gemacht, so entsteht „ein Scheingebrauch jener beiden Principien". In Wahrheit verneint man die Attraction, wenn man sie auf die Repulsion zurückführt und durch den Stoß etwa des Aethers erklärt, in Wahrheit verneint man die Ursprünglichkeit jener Kräfte, wenn man ihnen die Materie voraussetzt und sie für Kräfte in der Materie gelten läßt. Dann sind sie „dunkle Qualitäten" und verhalten sich zu der Materie, wie die sogenannten angeborenen Kräfte zum menschlichen Geiste.[3] Was Bedingung der Materie ist, gilt jetzt für deren Eigenschaft; das Bedingte spielt die Rolle der Bedingung, und die erste Grundidee aller Naturphilosophie verfängt sich in dem Netz eines der gröbsten Sophismen.

Es giebt demnach einen doppelten Scheingebrauch jener Principien, worin, wie es scheint, auch Newton mit seiner Erklärung der Attraction befangen war, denn er nahm sie entweder als »materiae vis insita« (qualitas occulta) oder suchte sie aus einer fremden Ursache zu begründen.[4]

---

[1] Jd. II. 1. S. W. I. 2. S. 187. — [2] Jd. II. 1. S. 186—187. — [3] Jd. II. 2. S. W. I. 2. S. 192 ff. — [4] Ebendas. S. 192, 193.

II. Die transscendentale Begründung der Kräfte.

Wir sind genöthigt Körper vorzustellen und vermögen sie nicht anders vorzustellen, denn als raumerfüllende Objecte, was sie nur sein können durch die Wirksamkeit jener entgegengesetzten Kräfte. Auch wird die Annahme der letzteren nicht entbehrlich durch die der Atome, d. h. dadurch, daß wir die Vorstellung der Körper auf die Erfüllung des kleinsten Raumes reduciren. Es leuchtet demnach ein: daß jene Kräfte zu unserer Naturerkenntniß nothwendig und ihre Begründung aus der letzteren unmöglich ist, also kein anderer Weg übrig bleibt, als ihren Grund in der Natur oder den Bedingungen unserer Erkenntniß zu suchen. Wenn wir sie verneinen, so ist die Materie unbegreiflich; wenn wir sie von der Materie abhängig machen, so sind sie dunkle Qualitäten und ebenso unbegreiflich; wenn wir sie gelten lassen als unabhängig von der Materie und zugleich als unabhängig von unserer Erkenntniß, so sind sie Dinge an sich, unbegreifliche Wesen. In dieser Vorstellung liegt „das πρῶτον ψεῦδος alles Dogmatismus".[1]

Die Materie ist kein Ding an sich, sondern das nothwendige Object unserer Anschauung. Nur im Unterschiede von der Anschauung (Object) entsteht das Bewußtsein und die bewußte Denkthätigkeit (Verstand); wodurch die Anschauung selbst entsteht, erscheint daher dem Verstande als gegeben und kann ihm nicht anders erscheinen. Das Anschauungsobject ist ein Product, das unser Bewußtsein vorfindet, das der Verstand als etwas Gegebenes analysirt, dessen Factoren er in Begriffe verwandelt und als Ursachen, die unabhängig von ihm und allen subjectiven Erkenntnißbedingungen wirken, d. h. als Kräfte vorstellt. Daher müssen die Anschauungsfactoren dem Verstande gelten als Naturkräfte und zwar als Grundkräfte der Natur. Nun entsteht die Anschauung durch eine ursprüngliche, an sich unbeschränkte Thätigkeit, die gestaltlos bleibt, wenn sie nicht begrenzt, reflectirt, zurückgetrieben wird; die Richtung der ersten Grundthätigkeit ist centrifugal, die der zweiten centripetal, jene wirkt repulsiv und erzeugt den Raum, indem sie sich von einem Punkt nach allen möglichen Richtungen ausbreitet, diese attrahirt und erzeugt den Punkt, der in einer Richtung fortfließt, die Zeit; beide zusammen erzeugen eine Raum und Zeit erfüllende Kraftwirkung. Dieses Anschauungsproduct erscheint dem Verstande als ein vorhandenes, von ihm unabhängiges Object:

[1] Ebendas. S. 195.

so entsteht der Begriff der Materie; die Anschauungsfactoren erscheinen dem Verstande als Factoren der Materie, d. h. als die Grundkräfte der Repulsion und Attraction.

Die Ableitung der Materie aus den Grundkräften der Repulsion und Attraction hat Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die Ableitung jener Grundkräfte aus den Grundbedingungen der Anschauung hat Fichte in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan. In beiden Punkten finden wir Schelling in völliger und erklärter Uebereinstimmung mit seinen Vorgängern.[1]

III. Dynamik und Chemie.

Aus der Begründung des dynamischen Systems folgt die Nothwendigkeit, daß Körper vorgestellt werden als wirkliche Raumgrößen; diese nothwendige Geltung reicht nicht weiter als der quantitative Charakter der Vorstellung, sie erstreckt sich nicht auf die Ungleichartigkeit oder specifische Verschiedenheit der Körper. Was daher die Körper zu diesen eigenthümlichen Erscheinungen macht, wie Cohäsion, Gestalt u. s. f., muß im Unterschiede von der nothwendigen Erscheinung zunächst als zufällige gelten, deren Erkenntniß nicht metaphysisch, sondern empirisch ausgemacht sein will.[2]

Nun giebt es eigenthümliche oder „partiale“ Anziehungen und Abstoßungen der Körper, die von der Qualität derselben abhängen: die chemischen Verhältnisse der Verwandtschaft und Trennung, der Verbindung und Zersetzung. Das Wort Verwandtschaft ist nur ein anderer Ausdruck für Anziehung. Will man die chemische Anziehung mechanisch erklären als Gravitation, bedingt durch die Configuration der Körpertheilchen, so erheben sich die schon bekannten Einwürfe gegen die Voraussetzungen des mechanischen Systems.[3]

Daher ist die Frage: ob die chemischen Erscheinungen dynamisch begründet und die besonderen Attractionen und Repulsionen der Körper auf die allgemeinen Kräfte zurückgeführt werden können? Diese Begründung nennt Schelling „Philosophie der Chemie“. Was den chemischen Proceß vom dynamischen unterscheidet, ist seine Abhängigkeit von der Qualität der Körper. Qualität ist nichts an sich, sondern ein

[1] Jd. II. 4. 5. S. W. I. 2. S. 213—227 ff. Bes. S. 221 Anmerkung. Vgl. Meine Geschichte der neuern Philos. Bd. IV. (4. Aufl.) Buch I. Cap. II. S. 14—26. Bd. V. (2. Aufl.) Buch III. Cap. VI. S. 352 ff. — [2] Jd. II. 6. S. W. I. 2. S. 241 ff., 251—52. — [3] Jd. II. 7. S. W. I. 2. S. 258—260. Vgl. S. 263 ff.

Empfindungszustand, eine Affection, die wir erfahren, und über deren besondere Art und Weise nur die gemachte Erfahrung entscheidet. Die Affection als solche kann stärker oder schwächer sein, sie ist unendlich vieler Grade fähig und muß einen bestimmten haben. Was wir Qualität nennen, ist eine durch Kraft verursachte Affection, eine intensive Kraftwirkung. „Alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intensität ihrer Grundkräfte, und da die Chemie eigentlich nur mit den Qualitäten der Materie sich beschäftigt, so ist dadurch zugleich der Begriff der Chemie als einer Wissenschaft, welche lehrt, wie ein freies Spiel dynamischer Kräfte möglich sei, erläutert und bestätigt."[1] Ist alle Materie ursprünglich Product entgegengesetzter Kräfte, so ist die größtmögliche Verschiedenheit der Materie nichts anderes, als eine Verschiedenheit des Verhältnisses jener Kräfte. Eben darin, daß alle Qualität der Materie auf graduellen Verhältnissen ihrer Grundkräfte beruht, besteht das Princip der dynamischen Chemie.

Man sieht, wie dieser Begriff der Chemie sich auf Prämissen gründet, welche völlig im Gebiete der kantischen Philosophie liegen: es ist die kantische Dynamik, angewendet auf die kantische Lehre von der Empfindung als einer intensiven Größe.[2]

IV. Vorblick auf das Identitätssystem.

Aus den Ideen zur Naturphilosophie folgt der Fundamentalsatz: die Natur als erkennbares, dem Verstande einleuchtendes, in der Anschauung begründetes Object bildet einen durchgängigen dynamischen Proceß, dessen Grundfactoren die entgegengesetzten Kräfte der Repulsion und Attraction sind. Da die Wirksamkeit der Anziehung nur denkbar ist unter der Voraussetzung der Zurückstoßungskraft, so gebührt dieser die logische Priorität und der *positive* Charakter. Jedes Naturproduct muß eine Wirkung beider Kräfte sein, und die Hauptunterschiede der Körper sind bestimmt durch die Grundverhältnisse der Kräfte: das Gleichgewicht der letzteren ist in den Körpern fixirt, es wird gestört und wiederhergestellt, es wird gestört und an der Wiederherstellung continuirlich gehindert; im ersten Falle sind die Producte mechanisch, im zweiten chemisch, im dritten organisch.

In dieser Fassung ist schon ein Problem angelegt, das im Fortgange der Naturphilosophie hervortreten und eine Wendung derselben

---

[1] Jd. II. 7. S. 259 ff., 271–72. — [2] Jd. II. 8.

herbeiführen wird. Die in der Natur wirksamen Kräfte wurzeln in der Anschauung, sie sind ihrem innersten Wesen nach Factoren der Anschauung, also selbst anschauender Art. Dieser Satz steht fest, und eine Verneinung desselben wäre ein Rückfall in den Dogmatismus. Wären nun diese Anschauungen blos subjectiv im gewöhnlichen Sinne des Worts, so wäre die Natur ein in unseren Vorstellungskräften gegründetes Phänomen und keine in sich gegründete Realität. Die Bejahung der letzteren ist aber durch den Grundzug der Naturphilosophie gefordert, ohne welchen von einer realen Erkenntniß der Natur, von einem „Durchbruch der Philosophie in das freie Feld der Wirklichkeit" nicht die Rede sein könnte. Soll nun jene transscendentale Begründung der Naturkräfte und der Materie mit diesem Grundzuge der schellingschen Naturphilosophie, ich meine die Bejahung der Natur als selbständiger Realität, zusammengehen, so muß in genauem Sinne des Worts behauptet werden: daß die Natur selbst Anschauungs- und Erkenntnißproceß ist, nicht blos Object, sondern selbst Subject-Object, daß in jedem Naturproduct diese beiden Factoren (Subjectivität und Objectivität) gesetzt und vereinigt sind, und die verschiedene Art, wie sie gesetzt und vereinigt sind, in einer fortgesetzten Steigerung oder Potenzirung besteht. Was potenzirt wird, ist das Erkennen, die Identität von Subject und Object. Diese Identität ist das Grundthema der Welt. Die Absicht, aus dem subjectiven Bewußtsein durchzubrechen in die Anschauung der Natur der Dinge, bezeichnete Schellings Ausgangspunkt, der schon auf die Identitätslehre unwillkürlich hinwies. Wie diese Absicht erreicht ist, fühlt er sich im Mittelpunkt seines Systems. Von hier aus versucht er jene Grundlegung, die er „Darstellung meines Systems der Philosophie" genannt hat. Und keine andere Wendung, als die eben dargelegte, konnte er bei jenem Worte im Sinn haben: „Als mir das Licht in der Philosophie aufging, im Jahre 1801!"[1] Es war ein briefliches und vertrauliches Wort, das er nicht hätte sagen können, wäre ihm dieses Ziel schon in den Anfängen völlig klar gewesen. Im Rückblick hat er diese letzteren als planmäßige Vorbereitungen der Identitätslehre bezeichnet, aber eine solche Vorbereitung ist durch nichts angedeutet, und das brieflich vertrauliche Wort Schellings darf in diesem Falle, wie in manchem anderen, für aufrichtiger gelten als das öffentliche.

[1] Vgl. oben Buch I. Cap. III. S. 33—34.

Fünfzehntes Capitel.

Organik. A. Die erste Kraft der Natur.

I. Weltseele, Dualismus, Polarität.

Der nächste Schritt nach den Ideen war die Abhandlung „Von der Weltseele", worin der Versuch gemacht wird, die dynamischen Principien auf die organische Natur anzuwenden. Der Kern des Problems liegt daher in der Frage: welches ist die erste und positive Ursache des Lebens? Da diese Ursache nicht außerhalb der Natur, nicht in der Reihe der Naturkräfte als eine besondere oder aparte Kraft, nicht innerhalb der Lebenserscheinungen, die ihre Producte sind, gesucht werden darf, so scheint sie identisch zu sein mit der Urkraft der Natur selbst. Daher theilt Schelling sein Werk in die beiden Untersuchungen: „über die erste Kraft der Natur" und „über den Ursprung des allgemeinen Organismus".

Das individuelle Leben ist eine besondere Form und Erscheinung des allgemeinen. Die Natur vermöchte nicht, individuelles Leben zu erzeugen oder entstehen zu lassen, wenn sie nicht ihrem innersten Wesen und Grunde nach lebendig wäre. Das Gegentheil des Lebens ist das todte Gleichgewicht der Kräfte, das Gegentheil des Todten der beständige Streit der Kräfte, der den beständigen Kreislauf der Erscheinungen bedingt und erhält. Ist nun die Natur gleich einer Urkraft, die nothwendig die entgegengesetzte hervorruft und weckt, ist sie dadurch gleich der beständigen Wechselwirkung dieser beiden entgegengesetzten Kräfte, so lebt die Natur als Ganzes, so ist das Leben selbst das Ursprüngliche, das todte Product das Secundäre, so besteht das Leben nicht in der Belebung todter Körper, sondern die todten Körper in erloschenem Leben.

„Diese beiden streitenden Kräfte", sagt Schelling im Anfang seiner Abhandlung, „zugleich in der Einheit und im Conflict vorgestellt, führen auf die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Princips. Ein solches wollten vielleicht die Alten durch die Weltseele andeuten". Und am Schluß: „Da nun dieses Princip die Continuität der anorganischen und organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so er-

kennen wir aufs Neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte."[1]

Das Verhältniß jener beiden Grundkräfte, in deren Antagonismus das allgemeine Leben der Natur besteht und fortdauert, muß demnach so gefaßt werden, daß sie identisch und entgegengesetzt sind, daß ihr Gegensatz einen gemeinsamen Ursprung hat und in einem und demselben Subject erscheint. Die Natur als Einheit der Kräfte nennt Schelling „Weltseele", den Dualismus und Conflict der Kräfte nennt er „Dualismus", die Vereinigung der entgegengesetzten „Polarität". Diese Ausdrücke bezeichnen dieselbe Sache und dasselbe Thema in verschiedener Rücksicht. „Es ist erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen". „Daß in der ganzen Natur entzweite, reell-entgegengesetzte Principien wirksam sind, ist a priori gewiß; diese entgegengesetzten Principien, in einem Körper vereinigt, ertheilen ihm die Polarität; durch die Erscheinungen der Polarität lernen wir also nur gleichsam die engere und bestimmtere Sphäre kennen, innerhalb welcher der allgemeine Dualismus wirkt."[2]

Hier ist der Keim zur Identitätslehre, abgesehen von jeder transscendentalen Bestimmung. Die Natureinheit wird gefordert und soll als Naturkraft, d. h. physikalisch bestimmt werden; dann ist sie eins mit der ersten positiven Kraft. Im Anfange seiner Schrift sagt Schelling von dieser ersten Kraft: „Um diesen Proteus der Natur, der unter immer veränderter Gestalt in zahllosen Erscheinungen immer wiederkehrt, zu fesseln, müssen wir die Netze weiter ausstellen. Unser Gang sei langsam, aber desto sicherer." Und am Ende dieses Ganges ist der Proteus nicht gefesselt, sondern es heißt: „Da dieses Princip, als Ursache des Lebens, jedem Auge sich entzieht und so in sein eigen Werk sich verhüllt, so kann es nur in den einzelnen Erscheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden, und so steht die Betrachtung der anorganischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekannten still, in welchem die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermuthet hat". Daher giebt Schelling in der Schrift „Von der Weltseele" die eigene Ansicht, wonach jener Proteus der Natur im Aether besteht, als eine „Hypothese". Die gemeinschaftliche Seele der Natur sei jenes Wesen, das einige Physiker der ältesten Zeit „mit

[1] Von der Weltseele. S. W. I. 2. S. 381, 569. — [2] Ebendas. V. VI. 1. S. W. I. 2. S. 459, 476.

dem formenden und bildenden Aether (dem Antheil der edelsten Naturen) für eines hielten".[1]

II. Der Aether.

1. Aether und Licht.

Die erste Kraft der Natur ist die Repulsion, die ursprüngliche Expansivkraft, deren Wirksamkeit ins Endlose geht und darum kein Object möglicher Wahrnehmung, keine Erscheinung bildet; sie kann nur erscheinen, wenn sie durch die entgegengesetzte Kraft der Attraction beschränkt wird. Das gemeinsame Product beider ist das Urphänomen: das Licht, das also eine Duplicität, einen ursprünglichen Gegensatz in sich schließt und darum die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität ist. Expansion und Attraction constituiren die allgemeine Naturkraft, die den Raum erfüllt, die Bewegung verursacht und unterhält, die Materie erzeugt und als Licht erscheint.[2] Das Licht ist Phänomen der Materie, es ist stofflich und phänomenal, das Product zweier Principien, eines positiven und negativen, einer imponderabeln und ponderabeln Materie, einer repulsiven, die sich durch den Weltraum ergießt, und einer attractiven. Jene ist der Aether, das elastische, allgemein verbreitete Fluidum. Worin besteht das negative Princip?

Die Thatsache lehrt, daß sich aus der Verbrennung Licht entwickelt, daß die Verbrennung selbst in der Verbindung eines Körpers mit dem Sauerstoff der Lebensluft besteht, in welcher letzteren (Sauerstoffgas) Sauerstoff und Wärme verbunden sind.[3] Schon zum Voraus lasse sich vermuthen, daß wohl alles Licht, das wir zu erregen im Stande seien, aus der Lebensluft seinen Ursprung nehme und aus einer Zersetzung derselben, wobei Wärme frei werde, hervorgehe. Nehmen wir nun an, daß der Weltäther überall gegenwärtig und der Sauerstoff in der Natur allgemein verbreitet sei, so folge eine stete Coexistenz beider, und jene negative, ponderable Materie, die das frei circulirende, um die Weltkörper ausgegossene, höchst elastische Fluidum beschränkt, wäre im Sauerstoff gefunden. Daß das Licht der Sonne bloßes Phänomen einer steten Decomposition ihrer Atmosphäre sei, habe Herschel zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit gebracht und sich dabei auf die Analogie der Lichtentwicklungen in unserer Erdatmosphäre berufen. Ließe sich nun beweisen, was sich wenigstens nicht widerlegen

[1] Ebendas. S. 382, 568, 569. — [2] Ebendas. S. W. I. 2. S. 295—97. — [3] Girtanners Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie. (Berlin 1792.) Cap. V. S. 64.

lasse, daß zwischen Sonne und Erde eine Materie ausgegossen sei, die durch die Wirkung der Sonne decomponirt wird, daß sich diese Decompositionen bis in unsere Erdatmosphäre fortpflanzen, so würde das Licht eine Erscheinung sein, die auf einer eigenthümlichen Materie beruht und aus der Erschütterung eines zersetzbaren Mediums hervorgeht. So ließen sich die Theorien Newtons und Eulers, die darüber streiten, ob das Licht ein Stoff oder blos Phänomen eines bewegten, erschütterten Mediums sei, mit einander vereinigen.[1]

2. Das Licht und die Körper.

Auf diese Annahme von der Duplicität des Lichts, worin Aether und Sauerstoff sich als positives und negatives Princip verhalten, gründet Schelling seine weiteren Folgerungen über die Wirkungsart des Lichts auf die Körper, über das wechselseitige Verhältniß beider. Hier wird alles davon abhängen, in welchem Grade die Körper den Sauerstoff anziehen oder abstoßen, eine Frage, die mit der nach der Oxydirbarkeit oder Verbrennbarkeit der Körper zusammenfällt. Es handelt sich in diesen Folgerungen um ein Verhältniß entgegengesetzter Factoren, woraus Schelling seine Sätze ableitet. Das ist der Grund, warum er seine Ableitung (so viel ich sehe, hier zum ersten mal) „Construction“ nennt.

Der Aether durchdringt alle Körper und stiftet zwischen ihnen jene „dynamische Gemeinschaft“, welche die Wechselwirkung derselben bedingt und ermöglicht. Aber er durchdringt sie nicht auf gleiche, sondern verschiedene Art, je nachdem die Körper vermöge ihrer Natur den positiven Factor des Lichts (Aether) anziehen und den negativen (Sauerstoff) abstoßen oder umgekehrt, d. h. je nachdem sie vermöge ihrer Natur die des Lichts verändern oder nicht. Wenn sie dieselbe nicht verändern, durchdringt sie der Aether als Licht, im andern Fall als Wärme. Es ist selbstverständlich, daß, da der Aether alle Körper durchdringt, hier von Anziehung und Zurückstoßung nicht in absolutem, sondern nur in relativem oder graduellem Sinn die Rede sein kann. Die vom Licht durchdrungenen Körper sind durchsichtig; da aber der Körper kein blos passives, sondern ein wirksames Medium ist, welches das Licht bei seinem Durchgange modificirt, so entsteht vermöge der Brechung und Trübung des Lichts das Farbenphänomen und dessen prismatische Abstufung, eine Erscheinung, die auf die Grade der

---

[1] Weltseele. S. W. I. 2. S. 388–397.

Brechung und weiter auf die graduellen Differenzen der im Licht enthaltenen Elemente zurückzuführen sei. Daß Schelling die Farbe als „eine Vermählung des Lichts mit dem Körper" bezeichnet, ist schon ein Ausdruck seiner Hinneigung zur goetheschen Farbenlehre. [1]

Wie der Aether die durchsichtigen Körper als Licht durchdringt, so durchdringt er die undurchsichtigen als Wärme; diese letzteren müssen sich daher zum Licht so verhalten, daß sie das positive Princip desselben (Aether) besitzen und darum zurückstoßen, das negative dagegen (Sauerstoff) anziehen; sie verhalten sich zum Sauerstoff ähnlich wie der Aether. Ihre Anziehung gegen den Sauerstoff ist, was diesen Körpern den gemeinsamen Charakter der Verbrennlichkeit giebt; ihre Aehnlichkeit mit dem Aether ist, was in allen verbrennlichen Körpern den gemeinsamen „phlogistischen" Charakter ausmacht. Das „phlogistische Princip" soll nicht eine Materie, sondern blos ein Verhältniß bezeichnen. „Es drückt nichts aus als einen Wechselbegriff." Zur Constitution des phlogistischen Körpers gehört demnach eine ihm eigene ursprüngliche Wärme, die dem Grade seiner phlogistischen Natur entspricht und von Schelling „absolute Wärme" genannt wird, im Unterschiede von der mitgetheilten Wärme, die der Körper von dem frei verbreiteten Wärmefluidum empfängt, das alle Körper durchströmt und sich selbst vermöge seiner höchst elastischen Natur in stetem Gleichgewicht erhält. Das Gleichgewicht der Wärme in verschiedenen Körpern ist die „Temperatur". Nun ist in verschiedenen Körpern die absolute Wärme verschieden; je mehr der Körper Wärme hat, um so weniger braucht er, um so energischer ist seine Zurückstoßungskraft gegen die Wärme von außen, um so geringer die Wärmemenge, die er aufnimmt, um eine bestimmte Temperatur zu erreichen, um so geringer seine Empfänglichkeit zu dieser Aufnahme oder die „Wärmecapacität". Daher ist bei gleicher Temperatur oder bei gleichem Grade der thermometrischen Wärme die mitgetheilte Wärme in verschiedenen Körpern (von gleichem Gewicht oder Umfange) verschieden. Diese Verschiedenheit bezeichnet die „specifische Wärme" der Körper, zu der die Wärmecapacität in geradem Verhältniß, die absolute Wärme dagegen in umgekehrtem steht. [2]

Der Grundgedanke, aus dem Schelling seine „Construction der Wärmelehre" versucht, beruht auf der Annahme von dem durchgängigen Verhältniß der Körper zu dem elastischen Fluidum, das sie umgiebt

[1] Weltseele. I. S. W. I. 2. S. 399, 400. — [2] Ebendas. II. D. 1—7. S. W. I. 2. S. 406—430.

und durchströmt, von dem beständigen Wechselverhältniß zwischen der imponderabeln und ponderabeln Materie. Wer dieses in der Natur immer wiederkehrende Wechselverhältniß richtig aufgefaßt, habe mit demselben den Schlüssel zur Erklärung aller Hauptveränderungen der Körper gefunden. Diese Hauptveränderungen sind im Grunde nichts anderes als positive und negative Erscheinungsformen der Wärme.

3. Licht und Elektricität.

Auf den allgemeinen und fundamentalen Gegensatz der imponderabeln und ponderabeln Materie soll auch das elektrische Phänomen zurückgeführt werden, der an verschiedene Körper vertheilte Gegensatz der positiven und negativen Elektricität. Reelle Entgegensetzung ist nur möglich innerhalb eines gemeinsamen Princips. „Dieses Gemeinschaftliche bei der elektrischen Materie ist die expandirende Kraft des Lichts, unterscheiden also können sich beide nur durch ihre ponderablen Basen"; offenbar sind beide Elektricitäten dem Lichte verwandt, ihr Unterschied liegt nur in dem Mehr oder Weniger. Hier kehrt die Ansicht wieder, die wir schon in den Ideen kennen gelernt, daß der Sauerstoff die ponderable Basis der negativen Elektricität, und die (durch Reibung bewirkte) Luftzerlegung die Quelle der Elektricität sei. In den geriebenen Körpern gehe der Zustand der Erwärmung dem elektrischen Zustande voraus, der Gegensatz der elektrischen Zustände sei Folge der ungleichförmigen Erwärmung, die durch die verschiedene Beschaffenheit der geriebenen Körper bedingt sei; der am wenigsten erwärmte Körper werde positiv elektrisch, wie Glas, der am meisten erwärmte negativ, wie Schwefel. Sowohl bei dem Verbrennen als bei dem Elektrisiren finde eine Luftzerlegung statt, aber hier werden Sauerstoff und Licht, dort Sauerstoff und Stickstoff geschieden. Daher sei die Luftzerlegung bei dem Verbrennen „total", bei dem Elektrisiren „partial". Doch könnte es sein, daß auch zwischen den heterogenen Luftarten der Atmosphäre und der heterogenen Natur der elektrischen Fluida ein noch unbekannter Zusammenhang stattfinde, daß auch der Stickstoff eine Rolle im elektrischen Proceß spiele, daß die Atmosphäre vielleicht ein Product entgegengesetzter Elektricitäten sei, und diese letzteren durch künftige Versuche sich auch als zwei heterogene Luftarten werden darstellen lassen. „So lange man uns diese wunderbare und gleichförmige Vereinigung ganz heterogener Materien in der atmosphärischen Luft nicht gründlicher als durch eine Vermengung zweier heterogener Luftarten erklären kann,

betrachte ich, der zahlreichen Versuche der Chemie unerachtet, die Luft, die uns umgiebt, als die unbekannteste und beinahe möchte ich sagen räthselhafteste Substanz der ganzen Natur."[1]

Was Schelling beweisen möchte, ist, daß Licht, Wärme und Elektricität verschiedene Zustände und Wirkungsarten eines und desselben Princips sind. Doch sind seine Beweisgründe blos Analogien, denen die entscheidende Beweiskraft fehlt. Erst Experimente können die Theorie von der Identität des Lichts, der Wärme und der Elektricität einleuchtend machen, noch fehle viel, um überhaupt eine Theorie der elektrischen Erscheinungen experimentell zu begründen. „Neue und bis jetzt unbekannte Versuche werden die Sache zur Entscheidung bringen, wenn erst irgend ein Chemiker entschlossen ist, der Lavoisier der Elektricität zu werden."[2]

4. Das Phänomen der Polarität.

Durch die ganze Natur herrscht der allgemeine Dualismus entgegengesetzter Principien, vertheilt an verschiedene Kräfte und Materien. In einem Körper concentrirt, erscheint dieser wirksame Dualismus als Polarität und die Orte, in denen die entgegengesetzten Principien hervortreten, als die Pole des Körpers. Durch die Reibung heterogener Körper werde in Folge der ungleichförmigen Erwärmung der Gegensatz elektrischer Zustände hervorgerufen; wenn in einem und demselben Körper durch ungleichförmige Erwärmung dieser Gegensatz entsteht, wie es beim Turmalin wirklich der Fall ist, so sagt man, dieser Körper habe elektrische Polarität.

Nun ist jeder Körper ein Product entgegengesetzter Kräfte, jeder ist vom Aether durchdrungen; es muß daher möglich sein, durch physikalische Ursachen in jedem Körper den Gegensatz zu wecken, den Dualismus zu erregen und die Polarität zum Vorschein zu bringen. Das eigentliche Phänomen der letzteren ist der Magnetismus. Bei einer erhitzten und perpendiculär aufgerichteten Eisenstange erkalten deren Enden ungleichförmig und zeigen Polarität. Wenn nun gleiche Ursachen die elektrischen und magnetischen Phänomene hervorrufen, so wird man daraus deren analoge Natur vermuthen dürfen. Läßt sich annehmen, daß die Ursache, die den Magnetismus erregt, überall verbreitet ist und auf alle Körper continuirlich wirkt, so kann von einer besonderen,

[1] Weltseele. IV. S. W. I. 2. S. 430—435, 441, 452. — [2] Ebendas. S. 451.

in gewissen Körpern verschlossenen magnetischen Kraft nicht mehr die Rede sein. Verhielten sich alle Körper zu der allgemeinen Ursache des Magnetismus absolut repulsiv, so wären sie alle vollkommen unmagnetisch. Da jene Ursache alle Körper durchdringt, so ist es keiner, wohl aber werden die eigenthümlichen magnetischen Phänomene nur in solchen Körpern hervortreten, die sich zu jener Ursache am wenigsten repulsiv verhalten oder „ein Minus von Zurückstoßungskraft" haben. Der Magnetismus gehört zu den allgemeinen Naturkräften, wie beschränkt auch die Sphäre ist, worin er seine eigenthümliche Bewegung äußert.

Darf aus der Wirksamkeit der Naturkräfte im Kleinen auf deren analoge Wirksamkeit im Großen geschlossen und angenommen werden, daß bei der Bildung der Erde eine ungleichförmige Erkaltung ihrer Pole stattfand, so erklärt sich daraus die magnetische Polarität der Erde, die durch den beständigen Einfluß der Sonnenwärme immer von neuem angefacht und unterhalten wird. So erscheint der Magnetismus als eine kosmische Kraft, ursprünglicher und durchdringender als die elektrische. Er ist das Urphänomen der Polarität.[1]

Im Magnetismus erblickt Schelling das erste und einfachste Phänomen jener Entzweiung im Einen, jener Selbstentgegensetzung, ohne die weder Leben, noch Empfindung, noch Erkennen gedacht werden kann. Daher wird ihm diese Erscheinung so bedeutungsvoll und orientirend, daß er sie fortwährend im Auge behält, immer bedacht auf Vergleichungen und Analogien, und die Form derselben endlich zum Schema seiner ganzen Weltanschauung erhebt.

Sechszehntes Capitel.

Organik. B. Der Lebensproceß.

I. Das Problem der Begründung des Lebens.

1. Vegetation und Leben.

Das Leben ist nicht blos ein chemischer Proceß, wohl aber durch denselben bedingt. Es giebt zwei Hauptformen der Organisation: das vegetative und animalische Leben oder (da die Pflanze noch kein eigent-

[1] Weltseele. VI. S. W. I. 2. S. 478—481, 487—490.

liches Leben hat) Vegetation und Leben. In Rücksicht auf den Sauerstoff (Oxygen), die elementarste Bedingung aller Lebensthätigkeit, sind die beiden Hauptformen des chemischen Processes Desoxydation und Oxydation oder (phlogistisch zu reden) „Phlogistisirung" und „Dephlogistisirung". Dort wird Sauerstoff abgesondert, hier aufgenommen; im ersten Fall besteht das Verhältniß zwischen Körper und Sauerstoff in der Trennung, im zweiten in der Vereinigung; beide Processe sind einander entgegengesetzt: die Desoxydation hat den Charakter des Positiven, die Oxydation den des Negativen.[1]

So verhalten sich Vegetation und Leben. Die Pflanzen hauchen den Sauerstoff aus, die Thiere athmen ihn ein; jene verbessern, diese verderben die Lebensluft. Die Vegetation besteht in einer steten Desoxydation, das Leben in einer steten Oxydation. Die Pflanze zerlegt das Wasser, das Thier die Luft; jene nimmt den brennbaren Bestandtheil in sich auf und giebt der Atmosphäre den Sauerstoff, dieses nimmt den Sauerstoff in sich auf und giebt der Atmosphäre Kohlensäure wieder. Die Luft enthält die beiden Elemente in sich, deren eines das thierische Athmen (Leben) ermöglicht, das andere vernichtet, sie vereinigt die beiden Elemente, deren Conflict das Leben auszumachen scheint. So enthält das Wasser „den ersten Entwurf aller Vegetation", die Luft „den ersten Entwurf des Lebens". „Der Mensch, wenn er nicht aus dem Erdenklos gebildet sein will, muß wenigstens bekennen, daß er den *ätherischen* Ursprung, den er seinem Geschlechte zueignen möchte, mit der ganzen belebten Schöpfung theilt." Daher durfte Lichtenberg sagen: „Alles, das Schönste wenigstens, was die Erde hat, ist aus Dunst zusammengeronnen".[2]

Nun ist das Leben kein fertiges Product, sondern in stetem Werden begriffen, es ist ein fortdauernder Proceß, nur möglich durch den fortdauernden Conflict entgegengesetzter Principien, der den Wechsel der Erscheinungen unterhält und denselben nöthigt, einen beständigen Kreislauf zu bilden. Eben dasselbe thut die Natur im Großen und Ganzen, sie *lebt* und bildet in dem beständigen Kreislauf ihrer Erscheinungen den allgemeinen Organismus, innerhalb dessen alles Todte „erloschenes Leben", alles Lebendige „individualisirtes Leben" ist. „Der Organismus ist nicht die Eigenschaft einzelner Naturdinge, sondern umgekehrt die einzelnen Naturdinge sind eben so viele Beschränkungen

[1] Von der Weltseele. Untersuchung des allg. Org. I. S. W. I. 2. S. 493—95. — [2] Weltseele. Allg. Org. III. 2. Anm. S. W. I. 2. S. 512 ff.

oder einzelne Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus." „Die Dinge sind also nicht Principien des Organismus, sondern umgekehrt der Organismus ist das Principium der Dinge." „Das Wesentliche aller Dinge (die nicht bloße Erscheinungen sind, sondern in einer unendlichen Stufenfolge der Individualität sich annähern) ist das Leben; das Accidentelle ist nur die Art ihres Lebens, und auch das Todte in der Natur ist nicht an sich todt, ist nur das erloschene Leben." Diese Sätze sind der deutlichste Ausdruck jener Grundanschauung Schellings, ohne welche man schwerlich erkennt, was er mit seiner Schrift von der Weltseele in der Hauptsache wollte.[1]

2. Der Grund des Lebens.

Die Frage nach dem Grunde des thierischen Lebens läßt als denkbare Möglichkeiten der Lösung drei Fälle zu: entweder liegt dieser Grund einzig und allein in der thierischen Materie selbst, oder er liegt ganz außerhalb derselben, oder er besteht in entgegengesetzten Principien, deren eines außerhalb, das andere in dem lebenden Individuum zu suchen ist. Die erste Möglichkeit setzt voraus, was erklärt werden soll: das Dasein der thierischen Materie. Die zweite Möglichkeit macht eine grundfalsche Voraussetzung: wenn die thierische Materie nur durch eine äußere Ursache belebt wird, so ist sie selbst gänzlich passiv, was in der Natur kein Körper ist, geschweige der thierische. Daher gilt von den obigen Möglichkeiten die dritte. Da das Lebensprincip nicht Lebensproduct sein kann, so liegt die positive Ursache des Lebens außer dem Individuum; da jedes Naturproduct durch entgegengesetzte Factoren zu Stande kommt, so fordert die Production des Lebens eine der positiven Ursache entgegengesetzte; da das thierische Individuum activ ist, so muß sein Leben auch sein Product sein und jene negative Ursache in ihm gesucht werden.

Das Leben ist universell, es ist durch die ganze Schöpfung verbreitet, „der gemeinschaftliche Athem der Natur". Es giebt nur ein Leben, wie es nur einen Geist giebt. Was die Geister unterscheidet, ist das individualisirende Princip; was Leben von Leben unterscheidet, ist die Lebensart. Das Leben verhält sich zum Individuum, wie das Allgemeine zum Einzelnen, wie das Positive zum Negativen. Alle Wesen sind identisch im positiven Princip, verschieden im negativen.

---

[1] Ebendas. II. A. 1. S. 500.

Darin eben besteht in der ganzen Schöpfung die Einheit und Mannichfaltigkeit des Lebens.[1]

Zur Möglichkeit des Lebens gehören demnach zwei Bedingungen: die eine, wodurch der Lebensproceß besteht, erhalten und immer von neuem wieder angefacht wird; die andere, woraus der Lebensproceß besteht, die Stoffe, welche das Material und die Bestandtheile des Organismus ausmachen. Die Bedingung, durch welche etwas ist oder geschieht, nennen wir positiv; die Bedingungen, ohne welche etwas nicht ist oder geschieht, negativ. Diese einleuchtende Unterscheidung ist um so wichtiger, je häufiger die Verwechselung stattfindet und für positive Bedingung gilt, was nur negativ ist. Es giebt nur eine Bedingung, kraft welcher der Lebensproceß besteht und dauert, und die eben deshalb in diesen Proceß selbst nicht als Bestandtheil eingeht; es giebt eine Menge Bedingungen, ohne welche er nie bestehen könnte, und deren Complex die materielle Organisation ausmacht.

3. Erregbarkeit.

Die Verbindung und Trennung der Stoffe ist chemisch. Keine Frage daher, daß der chemische Proceß zum Leben gehört, er gehört zu den negativen Lebensbedingungen. Kein chemischer Proceß ist als solcher permanent, sein Grund ist das gestörte Gleichgewicht, sein Resultat das wiederhergestellte (Indifferenz). Um permanent zu sein, muß der Proceß fortdauernd unterhalten, und daß es zum fertigen Product komme, fortdauernd verhindert werden. Auch überschreitet der chemische Proceß als solcher nie seine Grenze, er geht nicht über in Organisation, er geschieht in der organischen Natur nach denselben Gesetzen als in der unorganischen, nach allgemeinen Gesetzen, welche die Natur nie aufhebt. So gewiß daher das Leben auch chemischer Proceß ist, so gewiß ist es nicht blos chemischer Proceß. Was macht den letzteren permanent? Was bindet ihn an die organische Form? Mit Worten, wie „thierische Wahlanziehung, thierische Krystallisation u. s. w.", ist nichts erklärt, sondern die Frage wiederholt oder in einen chemischen Wortapparat versteckt.

Es muß daher eine Ursache geben, kraft deren der Lebensproceß nicht still steht, sondern stets von neuem angefacht und erregt wird. In der „Erregbarkeit" unterscheidet sich das Lebendige vom Todten. Jeder Körper empfängt äußere Eindrücke und Einflüsse mechanischer

[1] Ebendas. II. A–C. (Coroll). S. W. I. 2. S. 496–507.

und chemischer Art; erregt werden kann nur der lebendige Körper. Erregbarkeit ist daher nicht blos Empfänglichkeit, sondern die Fähigkeit der Gegenwirkung auf äußere Reize (Reizbarkeit). Wäre der Organismus nicht erregbar, so würden diese äußeren Einflüsse nicht als Reize wirken, daher sind diese nicht die Ursache der Erregbarkeit, so wenig als äußere Affectionen die Ursache der Empfindung. In der Erregbarkeit liegt die Möglichkeit der Hemmung und Krankheit; daher hatte J. Brown Recht, auf diesen Begriff seine Krankheitslehre zu gründen, aber er hatte Unrecht, die erregenden Potenzen, wie Wärme, Luft, Nahrung u. s. w. für die positive Ursache der Erregbarkeit zu halten; er hatte eine richtige Ansicht von der Krankheit, aber eine falsche vom Leben.[1]

II. Negative und positive Lebensbedingung.

1. Der chemische Proceß und die organische Form.

Das Leben als Oxydationsproceß besteht in einer steten Verbrennung, die zu ihrer Unterhaltung Sauerstoff und Brennmaterial (phlogistische Materie) bedarf. Diese Stoffe sind „gleichsam am Hebel des Lebens die entgegengesetzte Gewichte", deren Gleichgewicht continuirlich gestört werden muß durch das alternirende Uebergewicht auf jeder der beiden Seiten. Daher die fortwährende Aufnahme und Bereitung phlogistischer Materie und die fortwährende Aufnahme von Oxygen. So besteht eine stete Wechselwirkung zwischen dem Athmungs- und Nahrungsbedürfniß, zwischen dem Athmungs- und Ernährungsproceß, dieser erhält das Leben von seiten der phogistischen Materie, jener von seiten des Sauerstoffs; so resultirt der beständige Antagonismus der materiellen Factoren, der die negative Bedingung des Lebens ausmacht.[2]

In diesem chemischen Lebensproceß, der das Gleichgewicht der materiellen Elemente beständig stört und wiederherstellt, ist die Wiederherstellung ein immer wiederkehrender Durchgangspunkt. Die Elemente im Gleichgewicht sind träge Materie (Masse). Hier ist der Ansatz zur todten Masse gegeben; aus dem Ernährungsproceß folgt nothwendig das Wachstum dieser Masse, also folgt aus dem chemischen Lebensproceß, daß in dem lebendigen Individuum die todte Masse ansetzt und wächst. Daß sie aber in dieser bestimmten Form sich ausbildet

---

[1] Ebendas. II. C. 3. Anmerkung. S. W. I. 2. S. 505—507. Vrgl. in diesem Cap. S. 538. Cap. XVIII. S. 544. — [2] Weltseele. III. 1. 2. S. 507—509.

und ihre Theile beständig reproducirt, daß in jedem Theile der organischen Masse der Zusammenhang aller oder das Ganze erkennbar ist, daß mit einem Worte die Materie sich individualisirt, läßt sich aus den chemischen Lebensbedingungen nicht begreiflich machen, das ist ein Product, welches in Rücksicht auf die chemischen Ursachen gleichsam zufällig entsteht, dessen Erklärung daher über den chemischen Lebensproceß hinausweist.[1]

Jedes Organ ist individualisirt, es hat seine bestimmte Eigenschaft und Form, die Eigenschaft liegt in der chemischen Mischung, die Form in der Structur; warum es so gemischt und so gebildet ist, läßt sich nur aus dem Lebensproceß erklären, und eben darum kann dieser weder aus den chemischen Mischungsverhältnissen noch aus der Form der Organe abgeleitet, weder chemisch noch mechanisch erklärt werden. Er ist die Ursache sowohl der individuellen Mischung als der individuellen Form der Organe, die unmittelbare Ursache der ersten, die mittelbare der zweiten. Im Organismus ist die Figur der Theile abhängig von deren Eigenschaft und Function, in der Maschine verhält es sich umgekehrt. Dieser Satz enthält „den Schlüssel zur Erklärung der merkwürdigsten Phänomene im organischen Naturreich und unterscheidet erst eigentlich die Organisation von der Maschine". Daß die thierische Assimilation und Ernährung auf chemische Art geschieht, ist klar, aber es ist eben so einleuchtend, „daß die todten chemischen Kräfte, die im Assimilationsproceß wirken, selbst eine höhere Ursache voraussetzen, von der sie regiert und in Bewegung gesetzt werden".[2]

2. Die positive Ursache. Weltseele.

Die organische Formbildung übersteigt das Vermögen der blos chemischen Wirksamkeit und erscheint ihr gegenüber als zufällig oder frei. Indem die Natur organisirend bildet, wirkt sie zugleich mit blinder Gesetzmäßigkeit und voller Freiheit. Daß wir die Organisation so beurtheilen müssen, hatte schon Kant gezeigt. Aber wie ist die Organisation aus Naturprincipien möglich? Aus todten chemischen Kräften läßt sie sich nicht erklären, diese wirken blos mit blinder Nothwendigkeit; aus der Annahme einer besonderen Lebenskraft ebensowenig, diese erscheint wie „eine magische Gewalt", womit sich keine Möglichkeit, die Organisation physikalisch zu erklären, verträgt.

---

[1] Ebendas. III. 5. A. S. W. I. 2. S. 514—520. — [2] Ebendas. S. 520—526.

Wo die Natur zugleich mit blinder Gesetzmäßigkeit und individueller Freiheit handelt, wirkt sie als Trieb: daher hat man die Organisation aus einem ursprünglichen der organischen Materie inwohnenden „Bildungstriebe“ erklären wollen. Indessen verhält es sich mit dem Bildungstrieb ähnlich wie mit der Lebenskraft, der thierischen Wahlanziehung u. s. f. Als Erklärungsgrund ist ein solcher Begriff auf dem Boden der Naturwissenschaft fremd, „ein Schlagbaum für die forschende Vernunft oder das Polster einer dunkeln Qualität, um die Vernunft darauf zur Ruhe zu bringen“. Der Ausdruck darf gelten, wenn er nicht die Sache erklären, sondern nur deren Problem bezeichnen will. Da der Bildungstrieb innerhalb der organischen Materie wirkt, so setzt er diese und mit ihr die Ursache der Organisation voraus.[1]

Die Frage nach dem positiven Lebensprincip ist ungelöst und offen. Was bisher dafür gegolten, erklärte die Sache entweder gar nicht oder einseitig, zur Hälfte, zur negativen Hälfte. Eine solche Einseitigkeit charakterisirt die chemisch-physiologische Vorstellungsart, die zwar die negativen Lebensbedingungen darthut, aber zur Erkenntniß der positiven Lebensursache nichts beiträgt. Man sieht, auf welche Art das Problem der positiven Begründung des Lebens nicht gelöst werden kann: nicht aus Bedingungen, die innerhalb der organischen Natur wirken, denn diese setzen den Organismus voraus; nicht aus den Kräften der unorganischen Natur, denn diese können den Organismus nicht erzeugen. Da nun die positive Ursache des Lebens weder in einem der besonderen Naturgebiete anzutreffen noch weniger außer der Natur zu suchen ist, so muß sie zusammenfallen mit dem innersten Wesen der gesammten Natur.

Die Frage selbst ist unter der Hand der Naturphilosophie einem Proteus gleich aus einer Form in die andere übergegangen. Wenn sich der Lebensproceß darin vom chemischen unterscheidet, daß er im Product nicht stillsteht, sondern das hergestellte Gleichgewicht immer wieder stört, wenn alles Leben ein beständig verhindertes Erlöschen des Lebensprocesses ist, wie das Gehen ein beständig verhindertes Fallen, so muß gefragt werden: woher diese Permanenz? Wird nun die letztere zurückgeführt auf die erregbare Natur des Lebens, so muß gefragt werden: woher die Erregbarkeit? Woher dieses Vermögen, äußere Eindrücke als Reize zu empfinden, wodurch sich das Lebendige

[1] Ebendas. III. B. S. 526ff.

vom Todten unterscheidet? Die äußere Einwirkung ist an sich nicht Reiz und verhält sich daher zu der erregbaren Natur nicht als positive, sondern nur als negative Bedingung. In dem richtig gefaßten Begriff der Erregbarkeit ist schon die Antwort auf die Frage enthalten: die positive Ursache erregbarer Empfänglichkeit ist die Empfindlichkeit oder Sensibilität, deren Ursache nicht in irgend einem organischen Gebilde, weder im Organismus noch im Mechanismus zu suchen ist, sondern in der Einheit beider, in der Natur selbst als dem Allorganismus oder der Weltseele.

Diese Frage trifft den Mittelpunkt der Naturphilosophie, aus dem sich das System in seinem ersten Entwurf gestaltet. Dort kehren die Untersuchungen wieder, welche Schelling in der Schrift von der Weltseele einführt. Um Wiederholungen zu sparen, haben wir in den obigen Sätzen nur kurz und vorläufig angedeutet, was in den folgenden Abschnitten näher dargestellt werden soll.

Siebzehntes Capitel.

Das neue Natursystem.

I. Die dynamische Atomistik.

1. Das Problem der Permanenz und Qualität.

Die Einheit der Naturkräfte und die Einheit des Naturlebens sind die beiden Grundgedanken, durch welche Schellings naturphilosophischer Ideengang bestimmt und beherrscht wird; sie gehören dergestalt zusammen, daß sie nicht etwa die Reiche der Natur unter sich theilen, sondern gemeinsam die umfassende Idee des lebendigen Ganzen, des universellen Lebens ausmachen. Daß die Natur lebt und das Universum einen allgemeinen Organismus bildet, ist gleichbedeutend mit der Erklärung: die Natur entwickelt sich, die sogenannte unorganische Natur erscheint in dieser Selbstentwicklung der gesammten Natur als Product oder Stufe. Was in diesem Processe entsteht, ist ein gewordenes Product; wodurch es entsteht, ist die productive Natur: diese ist das Subject, jenes das Object in dem Proceß der Natur. Die Producte entstehen und vergehen, die schaffende Natur ist.

Die Selbstentwicklung hat ihren Grund, ihre Gesetze, ihren Zweck in sich. Was in der Natur geschieht, folgt lediglich aus ihr selbst

und will aus ihr allein erklärt werden. Daher muß man der Natur „Autonomie und Autarkie" zuschreiben. Sie ist gleich ihrem Entwickelungsgange. Um sie zu erkennen, muß man diesen verfolgen, d. h. die Production der Natur verstehen, nicht blos ihre Producte beschreiben. Das Abbild der Production ist die Reproduction, die Wiedererzeugung der Natur im Gedanken. Daher jenes Wort Schellings, welches man so oft nachgesprochen und gewöhnlich mißverstanden hat: „Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen". Man müsse, fügt er hinzu, das Werk der Natur in ihre eigene freie Entwicklung versetzen und sich selbst von der gemeinen Ansicht losreißen, welche in der Natur nur was geschieht, höchstens das Handeln als Factum, *nicht das Handeln selbst im Handeln* erblickt.[1]

Vergleicht man mit dieser Idee der schaffenden, in beständiger Selbstentwicklung begriffenen Natur den Zustand ihrer Producte, so gewähren diese ein anderes Bild, als man zunächst erwartet. Man sollte erwarten, daß jene beständige Selbstentwicklung in Objecten erscheine, die in rastloser Metamorphose wechseln, nie still stehen, immer im Uebergange in Anderes begriffen sind, also weder einen beharrlichen noch einen bestimmten Charakter haben, an dessen Beschaffenheit und Schranke sie gebunden sind. Die Natur müsse so ausfallen, wie einst Heraklit gedacht hat, daß sie sei. Woher kommt das Gegentheil in die Naturerscheinungen: die Fixirung? Woher kommt in die Objecte der Natur, was in dem Subjecte derselben nicht ist: der Charakter der *Permanenz* und der *Qualität*? Die *eine* Natur in ihrer unendlichen Selbstentwicklung sollte dargestellt sein in der Evolution *eines* Products, dessen vorübergehende Phasen die mannichfaltigen Naturerscheinungen sind. Aber das Urproduct der Natur ist nicht eines, sondern besteht, wie es scheint, in einer Vielheit verschiedener Elemente oder Grundstoffe; die Entwicklungsstufen der Natur sind nicht vorübergehend, sondern permanent, die Natur fixirt ihre Producte und bannt sie in die Determinationen und Schranken einer bestimmten Entwickelungssphäre.

2. Ursprüngliche Actionen. Combination und Decomposition.

Es giebt in der (objectiven) Natur „ursprüngliche Qualitäten", Elemente von eigenthümlicher Beschaffenheit und Wirkungsart, die als

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. I. 1 u. 2. S. W. I. 3. S. 11—13, 17.

unzerlegbare Grundstoffe der Körperwelt „Atome" und als Einheiten der Natur „Naturmonaden" heißen mögen. Die mechanische Naturerklärung nimmt die Atome als kleinste Körperchen und läßt daraus die Körper zusammengesetzt sein. Nun sind die Körperchen, auch wenn sie noch so klein sind, doch immer Körper und als solche räumlich und theilbar, die mechanische Theilung und Zusammensetzung der Körper hat demnach keine Grenze, keine letzten Theile, keine ursprünglichen Elemente. Sollen aber die Atome nicht räumlich und körperlich sein, so sind sie für die mechanische Anschauungsweise gleich nichts. Daher darf die letztere nicht füglich von Elementaratomen reden, oder sie muß die Körper aus nichts entstehen lassen. Die mechanische Atomistik setzt voraus, was zu erklären ist: den raumerfüllenden Körper. Sie macht zum Princip, was Product ist, das Bedingte zur Bedingung, die Wirkung zur Ursache. Das Princip der Raumerfüllung ist selbst nicht räumlich, es ist Kraft und Action. Daher muß man das Atom als Kraft fassen und zur Erklärung der ursprünglichen Qualitäten die „dynamische Atomistik" an die Stelle der mechanischen setzen.[1]

Princip einer dynamischen Atomistik sind daher „ursprüngliche Actionen" und zwar solche, die im Stande sind, differente Körper zu erzeugen. Wären sie nur verschiedene Grade einer und derselben raumerfüllenden Thätigkeit, so würde die Verschiedenheit ihrer Producte nur in den Intensitäten der Raumerfüllung, d. h. in den Graden der Dichtigkeit bestehen, deren Verschiedenheit nicht hinreicht, die Differenz der Qualitäten zu erklären. Das Phänomen verschiedenartiger Körper kann demnach nicht auf einfachen Actionen (von blos gradueller Verschiedenheit), sondern muß auf einer Zusammensetzung oder Combination einzelner Actionen beruhen.

Eine solche Combination besteht in der wechselseitigen Einschränkung oder Gemeinschaft der Actionen, die Wirkung derselben besteht in der Erfüllung eines gemeinsamen Raums, in der Erscheinung eines Körpers, der einen bestimmten Raum in bestimmten Grenzen so erfüllt, daß seine Theile sich wechselseitig anziehen und vermöge ihres eigenthümlichen Zusammenhangs jeder Trennung widerstreben. Dieser Zusammenhang ist die Cohäsion; die Grenzen, innerhalb deren die Theile des Körpers zusammenhalten, also der Körper sein Raumgebiet hat, bilden die Figur; Cohäsion und Figur constituiren die ersten Bedingungen, unter denen ein Körperindividuum erscheint.[2]

[1] Entw. II. A. S. W. I. 3. S. 20—25. — [2] Ebendas. II. B. S. 27—31.

Aus diesem Ursprunge der Körperindividuen ist die Tendenz der Natur erkennbar, aus der Tendenz das Ziel; aus beiden läßt sich das Thema der Natur, ihre Wirkungsart und deren Mittel einleuchtend machen. Die Tendenz der Natur ist gerichtet auf die Combination ihrer Thätigkeiten und Producte. Das erste Product (combinirter Actionen) sind Körperindividuen, das letzte Ziel der Natur muß die Vereinigung aller Individuen in einem gemeinsamen Product sein. Dieses Product wäre eine absolute Organisation, das gemeinschaftliche Ideal aller Naturthätigkeit, das Ziel aller verschiedenen Gestaltungen und Formen, die daher „nur als verschiedene Stufen der Entwicklung einer und derselben absoluten Organisation erscheinen". Dieses Product ist nicht, sondern w i r d und ist in stetem Werden begriffen. „Die ganze Natur soll einem immer werdenden Producte gleich sein." Dadurch ist eine fortwährende Gestaltung und Umgestaltung der Naturproducte gefordert, die unmöglich wäre, wenn starre, in ihrer Configuration unveränderliche Körper die Elemente der Natur ausmachten. Die Gestaltung der Körper setzt voraus einen Urzustand formloser und formempfänglicher Materie (das ἄμορφον); der Uebergang von einer Gestalt in die andere ist immer ein Durchgang durch das Gestaltlose. Daher braucht die Natur, damit ihre Formen entstehen und wechseln können, ein überall verbreitetes, alles durchdringendes Medium von gestaltloser, dem starren Körper entgegengesetzter Art: die f l ü s s i g e Materie, worin kein Theil vom andern sich durch seine Figur unterscheidet, und die immer bestrebt ist die festen Formen aufzulösen, die sich nur im Kampf mit ihr behaupten. In diesem Kampf zwischen der Form und dem Formlosen besteht das werdende Product.[1]

3. Die Grenzen der Naturproduction.

Wenn nun die ursprünglichen Actionen so combinirt sind, daß jede derselben durch die übrigen verhindert ist, eine bestimmte Gestalt hervorzubringen, so muß das gemeinsame Product eine Masse sein, in der kein Theil von den andern sich durch seine Figur unterscheidet: die absolut flüssige Materie, der Aether, die erste Kraft der Natur. In diesem Product erscheint daher die ursprünglichste Combination. In diesem Fluidum besteht das vollkommenste Gleichgewicht der Actionen, und so lange das letztere ungestört bleibt, kann es nicht zu einem bestimmten Phänomen, zu einem sensibeln Effect kommen. Die Störung

[1] Ebendas. II. B. III. 1. S. W. I. 3. S. 31—33.

der Combination nennt Schelling „Decombination oder Decomposition" und sagt daher: „Das absolut Flüssige kann sein Dasein nicht anders als durch Decomposition offenbaren, indecomponirt ist es für die Empfindung gleich Null". Da nun jenes vollkommenste Gleichgewicht der flüssigen Materie durch die leiseste Veränderung gestört wird, so ist das absolut Flüssige seiner Natur nach das Decomponibelste.[1] Setzen wir, daß heterogene Körper zusammenstoßen, sei es durch Berührung oder durch Reibung, die nichts anderes ist, als eine verstärkte Berührung, so wird das Gleichgewicht des sie durchdringenden Fluidums gestört. Die gebundenen Actionen werden frei, es entstehen die Phänomene der Wärme, der Elektricität, des chemischen Processes.[1]

Was innerhalb der Natur entsteht, ist demnach aus einem Urzustande der Materie hervorgegangen, den die vollkommenste Combination der Elementaractionen erzeugt hat; es ist entstanden aus einer ursprünglichen Combination durch Decomposition. Daher müsse man behaupten: in der Natur ist keine Substanz einfach, jede ist das Residuum eines allgemeinen Bildungsprocesses, es giebt strenggenommen nichts Indecomponibles. Aber auch die Decomposition hat ihre Grenze, jenseits deren kein Naturproduct möglich ist, sie hat daher letzte Producte, die indecomponibel erscheinen und innerhalb der Naturproduction keine andere Veränderung zulassen als die Composition (Combination).

Es giebt demnach Grenzen der Naturproduction, die nicht überschritten werden können, ohne die Möglichkeit der Producte aufzuheben. Die Natur kann nur combiniren und decomponiren. Was nicht weiter combinirt werden kann, ist „absolut incomponibel"; was nicht weiter decomponirt werden kann, „absolut indecomponibel". Soll die Natur nicht außer ihre Grenzen gerathen, so muß sie einen beständigen Kreislauf entgegengesetzter Processe beschreiben, sie muß das Incomponible fortwährend decomponiren und das Indecomponible fortwährend combiniren. Daher die Beständigkeit oder Permanenz der Naturprocesse und ihrer Producte. Eine völlige Unterbrechung oder Hemmung dieses Kreislaufs wäre Stillstand u. s. w. Daher muß die Natur nach einem Product streben, in welchem die entgegengesetzten Processe auf das vollkommenste vereinigt sind. Dieses gemeinsame Product ist das Alleben der Welt.[2]

---

[1] Ebendas. III. 1—3. S. 33—35. — [2] Ebendas. III. 4—7. S. 37—39.

II. Das Alleben der Welt.

1. Die Individuen.

Hier ist das in der Natur selbst gelegene Ziel, dem sich die Producte beständig annähern; es ist nicht, sondern es wird, es ist daher gleich einer Reihe von Producten, in denen das Leben der Natur auf verschiedenen Stufen erscheint, die, da sie aus permanenten Bedingungen folgen, selbst permanent oder fixirt sind. Was die Natur sucht, ist die vollkommenste Vereinigung jener combinirenden und decombinirenden Processe, die den Kreislauf des Lebens ausmachen. Combination ist wechselseitige Einschränkung der Actionen, also Zwang; ihr Gegentheil ist Aufhebung des Zwanges, also Freiheit; dort sind die Actionen gebunden, hier werden sie frei; dort herrscht das blinde Naturgesetz, hier regt sich der individuelle Trieb. Das vollkommenste Naturproduct wäre daher die völlige Vereinigung der Nothwendigkeit und Freiheit, ein solches Verhältniß der Actionen, worin das gemeinsame Band die individuelle Entfaltung und Bildung nicht hemmt und verkümmert. Eben eine solche Proportion nennt Schelling „das gemeinschaftliche Ideal der Natur". Es wird angestrebt, aber auf keiner der verschiedenen Entwicklungsstufen erreicht, denn auf jeder ist die bildende Natur eingeschränkt auf eine bestimmte, unter den gegebenen Bedingungen einzig mögliche Gestalt. Daher ist jedes natürliche Individuum in seiner Bildung gehemmt und in Rücksicht auf jenes gemeinschaftliche Ideal der Natur zwar ein „Versuch", dasselbe zu erreichen, aber ein „mißlungener".[1]

2. Gattung und Individuum.

Zur Einsicht in Schellings Grundanschauung ist dieser Satz von durchgreifender Bedeutung. Es ist schon oben gezeigt worden, daß die Körperindividuen aus einer ursprünglichen Combination der Natur als Producte hervorgehen und in die combinirenden Naturprocesse als Object oder Material eingehen, daß sie daher weder die erste Bedingung noch der letzte Zweck der Naturproduction sind. Was von den Körperindividuen gilt, gilt natürlich auch von den lebendigen Individuen. Wäre das Dasein der Individuen Zweck der Natur, so würde diese nicht der Gottheit lebendiges Kleid, sondern das Gewand der Penelope weben. Wie das Leben der Natur ein gemeinsames ist, so auch deren Ziel, das in der gesammten Entwicklungsreihe der Naturproducte entfaltet und erstrebt, aber auf keiner besonderen Lebensstufe,

[1] Ebendas. IV. 2 S. W. I. 3. S. 43.

in keiner individuellen Bildung erreicht wird, noch erreicht werden kann, daher in jeder verfehlt wird. Was die Natur in den Individuen oder durch dieselben bezweckt, ist das Leben nicht der Individuen, sondern der Gattung. „Das Individuum muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur scheinen, das Individuelle untergehen und die Gattung bleiben, wenn es wahr ist, daß die einzelnen Producte in der Natur als mißlungene Versuche, das Absolute darzustellen, angesehen werden müssen.“[1]

Daß es sich so verhält, daß die Natur auf die Gattung gerichtet ist und die Individuen blos als Mittel braucht und behandelt, beweist sie selbst durch den Gattungsproceß und die Geschlechtsdifferenz. Der höchste Moment des individuellen Lebens fällt mit dem Zeugungsact, mit dem Gattungszweck zusammen, nach dessen Erfüllung das individuelle Leben abnimmt und die Natur kein Interesse mehr hat, es zu erhalten. Je höher die individuellen Organisationen, um so ausgeprägter die Geschlechtsdifferenz, um so unvollständiger das einzelne (geschlechtlich differente) Individuum.

Dieser Uebergang auf die Geschlechtsdifferenz kann leicht als ein Sprung erscheinen, womit sich Schelling aus den Anfängen seiner dynamischen Atomistik plötzlich auf die Höhe der organischen Natur versetzt. Doch hängt die Hinweisung auf jene Thatsache genau mit der Grundidee zusammen. Diese Grundidee ist: die Natur lebt und will leben, ihr Bestand und Zweck ist das Alleben. Daß in der Entwicklung des Allebens Individuen hervortreten, kann die Natur nicht hindern, aber auch nicht bezwecken; sie führen kein selbständiges Leben, sondern werden gelebt. Wäre das Leben im Individuum vollendet oder zu vollenden, so müßte das Individuum, je vollendeter seine Organisation ist, um so vollständiger sein, um so weniger einseitig und ergänzungsbedürftig. Der Beweisgrund des Gegentheils ist die Geschlechtsdifferenz; sie bezeugt in dem Ideengange Schellings, daß in der Natur die Individuen nicht bezweckt, sondern combinirt werden.

III. Die Einheit der Organisation.

1. Epigenesis.

Wenn ein Leben und zwar ein gemeinsames durch die ganze Natur geht, so müssen die Individuen Mittel der Gattung und die verschiedenen Gattungen und Arten Producte einer Organisation sein. Giebt es ein Zeugniß für diese Einheit? „Unsern Principien zufolge“,

[1] Ebendas. IV. B. 1. 2. S. 49—51.

sagt Schelling, „ist die Production der verschiedenen Gattungen und Arten nur eine auf verschiedenen Stufen begriffene Production.“[1]

Jeder organische Bildungstrieb unterliegt äußeren Bedingungen und Einflüssen, die seine Richtung und die Sphäre bestimmen, innerhalb deren die Organisation stattfindet. Zu dieser Organisation ist das Individuum determinirt oder disponirt; diese Disposition ist seine ursprüngliche Anlage, die es nicht ändern, nur entwickeln kann; an diese Entwicklungssphäre ist das Individuum gebunden, es kann daher nur sich und seine ursprüngliche Anlage reproduciren durch Wachsthum und Fortpflanzung. Die Anlage zu der bestimmten Organisation, welche die Art des Individuums ausmacht, ist geworden, sie ist ein Naturproduct; es giebt daher keine präformirten Keime oder Anlagen, also auch keine präformirten Individuen. Die neuen Individuen entstehen durch Fortzeugung, ihre Anlagen durch Vererbung. Daher gilt die Theorie der Epigenesis.[2]

2. Genealogie und Teleologie.

Gilt diese Theorie nicht blos für die verschiedenen Individuen derselben Art, sondern auch für die verschiedenen Gattungen und Arten? Dies ist die Frage. Entstehen die Arten durch Zeugung, so ist ihr Zusammenhang genealogisch, und die Entwicklungslehre fällt zusammen mit der Descendenzlehre. Da der Geschlechtsgegensatz bedingt ist durch die Art, und die Artverschiedenheit die fruchtbare Zeugung ausschließt, so könne die Einheit der Organisation nicht gegründet sein in der Abstammung. Doch müsse man die letztere so weit als möglich verfolgen und sich wohl hüten, für Art zu halten, was nur Abartung oder Modification der Art sei.[3]

Bilden die Arten in der Natur einen continuirlichen Zusammenhang oder verschiedene Stufen einer Entwicklung, so muß ihre Einheit, wenn sie nicht in der gemeinsamen Abstammung zu finden ist, in dem gemeinsamen Ziel gesucht werden. Daß die Organisationen Entwicklungsformen sind, ist außer Frage. Es handelt sich nur um das Entwicklungsprincip: ob es genealogisch ist oder teleologisch? „Die Behauptung, daß wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmähliche Entwicklung auseinander sich gebildet haben, ist Mißverständniß einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt. Nämlich: alle einzelnen Organisationen zusammen sollen doch nur einem Producte

[1] Ebendas. IV. A. Anmerkung S. 48. — [2] Ebendas. IV. B. Zus. 1. S. 59 bis 61. — [3] Ebendas. S. 63.

gleich gelten; dies wäre nur dann denkbar, wenn die Natur bei ihnen allen ein und dasselbe Urbild gleichsam vor Augen gehabt hätte." „Daß die Natur ein solches absolutes Original durch alle Organisationen zusammen ausdrücke, ließe sich allein dadurch beweisen, daß man zeigte, alle Verschiedenheit der Organisationen sei nur eine Verschiedenheit der Annäherung zu jenem Absoluten, welches dann für die Erfahrung dasselbe sein würde, als ob sie ursprünglich nur verschiedene Entwicklungen einer und derselben Organisation wären. Da nun jenes absolute Product nirgends existirt, sondern selbst immer nur wird, also nichts Fixirtes ist, so kann die größere oder geringere Entfernung einer Organisation von demselben (als dem Ideal) auch nicht durch Vergleichung mit ihm bestimmt werden. Da aber in der Erfahrung solche Annäherungen zu einem gemeinschaftlichen Ideal dasselbe Phänomen geben müssen, welches verschiedene Entwicklungen einer und derselben Organisation geben würden, so ist der Beweis für die erstere Ansicht gegeben, wenn der Beweis für die Möglichkeit der letzteren gegeben ist."[1]

3. Die vergleichende Anatomie und Physiologie.

Die Einheit der Organisation, genealogisch gefaßt, erklärt sich aus der Herkunft von einer gemeinsamen Grundform; die Einheit der Organisation, teleologisch gefaßt, erklärt sich aus der Annäherung an ein gemeinsames Ziel. Wie verschieden in beiden Fällen das Princip ist, welches die Einheit der Organisation begründet und ausmacht, das thatsächliche, in der Erfahrung gegebene Resultat ist dasselbe: in beiden Fällen müssen die gegebenen organischen Bildungen als Entwicklungsformen erscheinen. Das ist der Erkenntnißgrund, aus dem die Einheit der Organisationen erhellt. Wenn diese nicht genealogisch begründet werden kann, so gilt der geführte Beweis für die teleologische Ansicht.

Aber der Beweis selbst kann nicht teleologisch geführt werden. Es ist nicht möglich, organische Formen, die gegeben sind, mit einem Ideal zu vergleichen, welches nicht gegeben ist; wohl aber ist es möglich, die gegebenen Bildungen unter sich zu vergleichen in Rücksicht sowohl auf den Bau ihrer Organisation und die Structur ihrer Organe als auf die organischen Functionen; das erste geschieht durch die vergleichende Anatomie, das zweite durch die vergleichende Physiologie. Was aber auf diesem Wege allein bewiesen werden kann, ist die Möglichkeit einer gemeinsamen Grundform.

[1] Ebendas. IV. B. Zus. 2. S. 63, 64.

Hier ist die Stelle, wo Schelling die Aufgabe einer vergleichenden Anatomie und Physiologie in Absicht auf die organische Entwicklungslehre mit völliger Klarheit ausspricht und begründet. „Vermittelst der vergleichenden Anatomie müßte man allmählich zu einer weit natürlicheren Anordnung des organischen Natursystems gelangen, als durch die bisherigen Methoden möglich gewesen." Die vergleichende Anatomie soll einer bisher noch nicht versuchten Physiologie zur Vergleichung der organischen Functionen als Leitfaden dienen. „Die bisherige Naturgeschichte würde dadurch zum Natursystem erhoben." „Die Naturgeschichte ist bis jetzt eigentlich Naturbeschreibung gewesen, wie Kant sehr richtig angemerkt hat." „Allein wenn die oben aufgestellte Idee ausführbar wäre, so würde der Name Naturgeschichte eine viel höhere Bedeutung bekommen, denn alsdann würde es wirklich eine Geschichte der Natur selbst geben." „Da die Continuität der Arten, so lange man sie blos nach äußeren Merkmalen aufsucht, in der Natur nicht angetroffen wird, so müßte sie entweder wie bisher die Naturkette mit continuirlichen Unterbrechungen darstellen oder sich der vergleichenden Anatomie oder endlich jener Continuität der organischen Functionen als Princips der Anordnung bedienen." In dieser letzten Aufgabe, fügt Schelling hinzu, dürften leicht alle Probleme der Naturphilosophie vereinigt sein.[1]

Achtzehntes Capitel.

Die dynamische Stufenfolge in der unorganischen Natur. A. Die Weltorganisation.

I. Die Aufgabe.

Zwei Grundanschauungen sind festgestellt: das Alleben der Natur und das individuelle Leben in der Natur, die Einheit des Gesammtlebens (der allgemeine Organismus) und die Einheit insbesondere der organischen Welt in ihren eigenthümlichen Bildungs- und Entwicklungs-

[1] Vgl. oben Buch II, Abth. II, Cap. VII, S. 324—327. Hier redet Schelling ausdrücklich davon, daß die Stufenfolge aller organischen Wesen sich durch allmähliche Entwicklung einer und derselben Organisation sich gebildet habe. Dies aber geschieht nicht blos auf morphologischem, sondern auf genealogischem Wege. Ein und dieselbe ursprüngliche Organisation ist nicht die Weltseele, wie Herr von Hortmann anzunehmen scheint, indem er die oben ausgesprochene Ansicht für „ein Mißverständniß", noch dazu „vollständiges", erklärt. Schellings philos. System (1897), S. 165.

formen. Unmöglich kann die Einheit des Gesammtlebens zerrissen werden durch den Gegensatz der unorganischen und organischen Natur, vielmehr wird die letztere eine nothwendige Erscheinungsform des Gesammtlebens, eine nothwendige Bedingung des individuellen bilden. So wird die gesammte Natur dargestellt werden müssen als eine dynamische Stufenfolge.

Diese dritte Grundanschauung ist zu begründen: die Einheit und Zusammengehörigkeit der unorganischen und organischen Welt. Es ist darzuthun: 1) daß die unorganische Natur die nothwendige Lebensbedingung der organischen ausmacht, 2) daß beide als nothwendig coexistirende Gebiete des Weltorganismus sich wechselseitig bestimmen.

Zur Lösung der ersten Aufgabe bietet sich ein doppelter Ausgangspunkt: man kann die unorganische Natur als die Bedingung der organischen darthun entweder aus den allgemeinen Principien der Natur überhaupt oder aus den einleuchtenden Thatsachen des individuellen Lebens. Wenn das Bedingte bekannt ist, so darf man sehr wohl die Frage aufwerfen: wie muß die Bedingung beschaffen sein, ohne die jene Thatsache nicht stattfinden kann? Und eben diese Stellung der Frage war in dem Ideengange Schellings die nächstgelegene. Aus dem Bestande und Charakter der organischen Natur sucht er „die Bedingungen einer anorganischen Natur" zu erleuchten. Vergegenwärtigen wir uns daher, worin das Wesen und die Eigenthümlichkeit alles individuellen Lebens besteht.

II. Die unorganische Natur als Bedingung der organischen.

1. Das Wesen des Organismus.

Jedes organische Individuum führt innerhalb des Weltorganismus ein Eigenleben, ein Leben für sich, dessen Entwicklungssphäre durch das Naturgesetz bestimmt ist. Innerhalb dieser seiner Lebenssphäre bildet das Individuum eine kleine Welt in der großen, eine innere Natur gegenüber der äußeren. Dies ist der Gegensatz, der die Wesenseigenthümlichkeit alles Lebens so bestimmt, daß dieselbe drei Grundzüge in sich vereinigt. Das Individuum verhält sich zur äußeren Natur als Natur, als wirksame Natur, als innere Natur; es empfängt nothwendig Einwirkungen von außen, es empfängt sie nicht blos, sondern übt auf das äußere Object die Kraft der Rückwirkung, es erwiedert die äußere Wirkung nicht blos durch die Gegenwirkung, sondern verwandelt sie in eine innere Wirkung, in sein eigenthümliches Pro-

duct. Es wäre kein lebendiges Individuum, wenn es in Rücksicht auf die Einwirkungen von außen nicht zugleich receptiv, reactiv und productiv wäre. Jeder Körper verhält sich zu den Wirkungen, die auf ihn ausgeübt werden, receptiv und reactiv, der lebendige Körper allein ist in seiner Reaction zugleich *productiv*, d. h. er verwandelt den empfangenen Eindruck in *seine* Wirkung, in einen Ausdruck seiner eigensten Thätigkeit. Eben darin besteht die Lebensäußerung. Wenn das Opium im thierischen Leben narkotisch wirkt, so ist die Betäubung nicht einfach Effect der äußeren Ursache, sondern eine durch die Natur des Organismus bedingte Wirkung. Diese zugleich reactive und productive Wirkungsart nennt Schelling „organische Thätigkeit". In der Vereinigung der Receptivität und organischen Thätigkeit besteht daher die Wesenseigenthümlichkeit des individuellen Lebens.

Wird von diesen beiden Grundzügen entweder nur der eine oder nur der andere geltend gemacht, so entsteht in entgegengesetzten Richtungen eine einseitige und darum falsche Erklärung des Lebens. Hier sind diese einander widerstreitenden Theorien, die sich wie Satz und Gegensatz verhalten. Es wird behauptet: „das lebendige Individuum ist durchaus abhängig von äußeren Einflüssen, es ist blos Körper unter Körpern und unterliegt gänzlich den Gesetzen der mechanischen und chemischen Wirksamkeit, der Lebensproceß ist als Stoffwechsel gleich dem chemischen und nichts weiter". So urtheilt „der physiologische Materialismus". Es wird entgegengesetzt: das Leben ist wesentlich organische Thätigkeit, von deren Eigenthümlichkeit allein es abhängt, *wie* die Wirkungen von außen empfangen und im Organismus gestaltet werden. Dieser organischen Thätigkeit entspricht eine besondere, den lebendigen Individuen eigene Ursache, die Lebenskraft. So urtheilt „der physiologische Immaterialismus".

Das wahre System ist ein drittes, welches die Einseitigkeiten jener beiden vermeidet und ihre relativen Wahrheiten vereinigt: das individuelle Leben ist eine solche Synthese der Receptivität und organischen Thätigkeit, in der sich beide wechselseitig bestimmen; es ist in Rücksicht auf die äußere Natur zugleich abhängig und selbständig, es besteht in einem fortwährenden Ankämpfen und Sichbehaupten gegen den Andrang der äußeren Natur. Die äußeren Wirkungen werden nicht einfach aufgenommen und durch gleiche Gegenwirkungen erwiedert, sondern in organische (innere) Wirkungen verwandelt. Kurz gesagt: die äußeren Einwirkungen auf den organischen Körper als solchen sind

nicht direct, sondern indirect, die organische Thätigkeit wird durch dieselben nicht einfach determinirt, sondern erregt, sie wirken auf den Organismus nicht blos als (mechanische und chemische) Ursachen, sondern als Erregungsursachen, d. h. als Reize oder Irritamente. Die Wesenseigenthümlichkeit des individuellen Lebens besteht demnach in der Erregbarkeit oder Reizbarkeit. Individuelles Leben und Erregbarkeit gelten bei Schelling als Wechselbegriffe: ein Körper, auf den äußere Ursachen als Reize wirken, ist erregbar oder lebendig und umgekehrt (organische Thätigkeit = productive Reaction; Erregbarkeit = Synthese der Receptivität und organischen Thätigkeit). Empfänglichsein für Reize heißt leben, die völlige Unempfänglichkeit für alle Reize bezeichnet das Gegentheil des Lebens, den Tod. Da nun alle Erregung mit Erschöpfung endet, so ist die Lebensthätigkeit zugleich die Ursache ihres Verlöschens und „das Leben selbst die Brücke zum Tode".[1]

Keine Reize, kein Leben; keine äußere Natur, keine Reize. Das individuelle Leben besteht nur im Andrange einer äußeren Natur: daher die nothwendige Coexistenz der äußeren Natur und des individuellen Lebens, der unorganischen und organischen Natur; beide gehören nothwendig zusammen und erscheinen einander angepaßt, nur darf man diese Anpassung nicht nach Art der gewöhnlichen Zweckmäßigkeit erklären, die „das Grab aller gesunden Philosophie" ist,[2] sondern aus der Gemeinsamkeit ihres Ursprungs. Ich sollte meinen, daß der heutige Darwinismus, der die Lehre von der Anpassung ohne jeden teleologischen Beigeschmack zu einem wesentlichen Bestandtheil der organischen Entwicklungslehre gemacht hat, nicht verkennen darf, daß Schelling diese Lehre so umfassend ausgesprochen hat, daß sie nur specificirt zu werden braucht.

2. Der transscendentale Standpunkt in Ansehung des Unorganischen.

Es ist Schellings leitender Grundgedanke, daß nur aus dem allgemeinen Leben der Natur das individuelle entspringen, nur im Gegensatz zu jenem sich bethätigen kann, daß daher die unorganische und organische Natur nicht einander fremde und getrennte Gegensätze, sondern aus gemeinsamer Einheit entsprungene, mit einem Wort solche sind, in die sich das eine und allgemeine Weltleben entzweit oder differenzirt. In Rücksicht auf diese Art der Entgegensetzung durfte

[1] Entw. V. S. W. I. 3. S. 69—89. Vgl. oben Cap. XVI. — [2] Entwurf. S. W. I. 3. S. 92.

Schelling sagen: „Die Natur des Anorganischen muß durch den Gegensatz gegen die Natur des Organischen bestimmbar sein.“[1]

Diese Betrachtung der unorganischen Natur aus dem Gesichtspunkt der organischen kann niemand befremden, der die Grundrichtung der naturphilosophischen Anschauung kennt. Es ist nichts anderes als der tiefer herabgerückte, transscendentale Standpunkt. Wie ist die Natur möglich als Object der Erkenntniß, als nothwendige Außenwelt des Geistes? Dies war die Grundfrage. Wie ist eine unorganische Natur möglich als die nothwendige Außenwelt des Lebens? Wie muß die unorganische Natur beschaffen sein, wenn sie eben diese Außenwelt ist? Dies ist die Frage, welche vorliegt. Ich meine, es sei einleuchtend, daß diese Fragen einander vollkommen entsprechen, daß man die zweite stellen muß, wenn man die erste gestellt hat. Setze die Natur als Ding an sich, als etwas allen geistigen Bedingungen völlig Fremdes und davon Unabhängiges, und der Weg zur Erkenntniß (erkennbaren Natur) ist unmöglich! Setze eine todte Natur als das Ursprüngliche, allem Leben Fremde und davon Unabhängige, und der Weg zum Leben ist ebenso unmöglich!

III. Die Organisation der unorganischen Natur.

1. Die Weltevolution.

Die unorganische Natur ist daher aus dem Organisationsprocesse der Welt abzuleiten als Product des allgemeinen Lebens. Die organische Natur besteht in organisirten Körpern (Individuen), die sich beständig produciren und reproduciren, sie sind geworden, wie jedes Naturproduct; die unorganische Natur besteht in (nicht organisirten, sondern blos) aggregirten Körpern oder Massen, die kein Eigenleben haben, aber durch Organisation entstanden sind. Man muß daher sagen, daß hier „die Organisation immer nur *wird*, aber nie *ist*“.

Alle Organisation geschieht in einer fortschreitenden Differenzirung, die aus *einem* Urwesen hervorgeht, das in verschiedene Producte sich theilt oder zerfällt, die selbst wieder in ähnlicher Weise sich differenziren. Setzen wir eine Mehrheit von Urwesen, so kann alle Vereinigung nur durch Zusammensetzung stattfinden, die das Gegentheil der Organisation ausmacht. Sind die mannichfachen Naturproducte im Wege der letzteren gebildet, so sind auch die sogenannten einfachen

[1] Ebendas. V. S. 93.

Elemente nicht ursprünglich, sondern geworden, und die Entstehung der Dinge geschieht nicht durch Zusammensetzung des Vielen, sondern durch Production oder Hervorgang aus dem Einen, nicht durch Composition, sondern durch Evolution. Organisation und Evolution bedeuten dasselbe.

Das System der Massen oder Weltkörper aus der Weltorganisation ableiten heißt demnach so viel als ihre Entstehung im Wege der Weltevolution begreifen, sie entstanden denken aus dem Urstoff der Welt durch eine fortschreitende Theilung oder Differenzirung, in ähnlicher Weise, wie die organischen Körper sich aus dem Urgebilde der Zelle entwickeln. Hätte Schelling die Zellenlehre gekannt, welche vierzig Jahre später hervortrat, als sein erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, so würde ihm die elementare Bildung der Organismen die willkommenste Analogie für seine Weltentstehungslehre geboten haben.

2. Das Problem der Gravitation.

Nun besteht das System der Massen in der Gravitation. Es soll also die Gravitation als ein Product der Weltevolution erklärt werden. Es giebt zur Erklärung des Gravitationssystems zwei Theorien: die Atomenlehre und die Attractionslehre; Le Sage gilt unserem Philosophen als Repräsentant der ersten, Newton und Kant als die der zweiten. Beide Erklärungsarten enthalten unauflösliche Schwierigkeiten. Nach der ersten sollen es Ströme bewegter Atome sein, die größere Massen in entgegengesetzter Richtung treffen, gegen einander treiben und so bewirken, daß sie gravitiren. Hier ist nicht blos alles vorausgesetzt, was zu erklären wäre, sondern die Voraussetzung selbst ist undenkbar, denn sie fordert schwermachende Urstoffe, die als solche zugleich schwer und nicht schwer sein müßten. Nach der zweiten Theorie ist es nicht der Stoß, der die Gravitation verursacht, sondern die durchdringende, in die Ferne wirkende Kraft der Attraction, vermöge deren die Massen sich anziehen im geraden Verhältniß zu ihrer Quantität und im umgekehrten zu dem Quadrat ihrer Entfernung. Hier wendet sich Schelling besonders gegen Kant. Wie könne die Kraft der Attraction, die doch in jedem Körper der Repulsion entgegenwirke, diese binde und von ihr gebunden werde, zugleich ins Unendliche wirken? Wie könne dieselbe Kraft zugleich gebunden und frei sein? Nach der kantischen Attractionslehre könne kein Unterschied sein zwischen Massenanziehung und Molecularanziehung, zwischen Gravitation und Cohäsion.

Nach der kantischen Dynamik müßten die specifischen Unterschiede der Körper zurückgeführt werden auf die verschiedenen Intensitäten der Raumerfüllung, d. h. auf die verschiedenen Grade der Dichtigkeit, was keineswegs hinreiche, die Qualitätsunterschiede zu erklären. „Daher sei die Anwendung dieser Principien ein wahres Blei für die Naturwissenschaft.“ [1]

3. Die große und die kleine Welt (Affinitätssphären).

Jene beiden Systeme der mechanischen und dynamischen Welterklärung sind einander entgegengesetzt: das eine läßt die Gravitation bewirkt sein durch ein materielles Princip vermöge des Stoßes, das andere durch eine immaterielle Kraft; sie verhalten sich ähnlich, wie in Ansehung des individuellen Lebens der „physiologische Materialismus und Immaterialismus“, sie fordern, wie diese, ein drittes System, das sie vereinigt. Dieses dritte System anerkenne mit der dynamischen Theorie, daß in den Theilen einer Masse ein Streben sei, das sie gegen einander ziehe, eine wechselseitige Tendenz zur Vereinigung, aber die Ursache, welche diese Tendenz bewirke und unterhalte, sei ein materielles Princip, eine andere Masse außer ihnen: dadurch werde den Forderungen der mechanischen Theorie entsprochen. Jenes gemeinsame Band, welches die Theile einer Masse zusammenhalte, bestehe daher nicht in deren wechselseitiger Anziehung, sondern in ihrer gemeinsamen Unterordnung unter die Masse, welche ihre Zusammengehörigkeit bewirkt und erhält. Das System der Massen erscheint in dieser Vorstellung vergleichbar einer Gesellschaft oder einem Staate, worin eine Masse andere unter sich begreift und beherrscht, während sie selbst und die Verbindung ihrer Theile von der Macht einer höheren Masse abhängt. Das System der Massen ist wie ein System von Staaten in stufenmäßiger Unterordnung, oder wie ein Reich, das in Staaten zerfällt,

---

[1] Ebendas. V. S. 96—104. Der letzte Einwurf Schellings gegen die kantische Naturphilosophie läuft daraus hinaus, daß dieselbe unvermögend sei, den Grundthatsachen der Chemie gerecht zu werden. Denselben Einwurf richten Chemiker aus demselben Grunde gegen Schellings Naturphilosophie: daß sie in Rücksicht auf die fundamentalen Thatsachen der Chemie nicht mehr vermocht habe als Kant, was gegen den späteren Philosophen um so viel stärker ins Gewicht falle. Dagegen sei hier nur so viel bemerkt: daß Schelling, wie man sieht, das fragliche Problem sehr wohl begriffen hat und in dem Einwurfe gegen Kant auf Seite der Chemiker steht; freilich liegt noch viel zwischen der Stellung eines Problems und dessen Lösung, doch ist es immerhin ein Fortschritt an Einsicht, wenn ein Problem nicht mehr verborgen ist, sondern erleuchtet.

die sich in Provinzen u. s. f. theilen. Die herrschende Masse ist allemal „central", die ihr untergeordneten sind „subaltern", beide gehören in specifischer Weise zusammen, sie stehen einander in dem Reiche der Weltkörper am nächsten und bilden, wie Schelling mit einem Ausdrucke Lichtenbergs sagt, „eine bestimmte Affinitätssphäre". „Man denke hierbei noch gar nicht an eigentlich chemische Affinität (zuletzt freilich möchten die chemische Affinität und jene höhere Affinität eine gemeinschaftliche Wurzel haben), es ist aber hier nur von einer Affinität, die das Neben- und Außereinander zur Folge hat, die Rede; denn das Problem eben war, wie eine Menge von Materie des bloßen Coexistirens unerachtet zur Einheit sich bilde."[1]

Was oben die fortschreitende Differenzirung der Weltmaterie genannt wurde, erscheint jetzt als die Theilung des Universums in weitere und engere Affinitätssphären; je enger dieselben sind, um so genauer die Zusammengehörigkeit der darin begriffenen Körper. Wir haben den Typus einer Weltordnung vor uns, worin die durchgängig herrschende Tendenz auf zunehmende Specification geht, auf die Bildung kleiner Welten in der großen, mikrokosmischer Systeme im Makrokosmus, wo die engste Affinitätssphäre zuletzt keine andere sein kann, als das organische Individuum selbst. „Es ist schon lange hergebracht", heißt es im goetheschen Faust, „daß in der großen Welt man kleine Welten macht."

Neunzehntes Capitel.

B. Kosmogonie.

I. Die organische Weltbildung. Die Weltkörper.

Nun sind „Affinität" und „Affinitätssphäre" zunächst nur Worte, welche die Thatsache nicht erklären, sondern blos bezeichnen. Niemand weiß das besser als Schelling. Woher diese Affinität? Was ist die Ursache der Affinitätssphäre, welche den Centralkörper mit den subalternen vereinigt? Um sogleich den Punkt zu treffen, in welchem das ganze Gewicht der Erklärung liegt: es ist dieselbe Ursache, aus der die Verwandtschaft der lebendigen Körper folgt, nämlich die Gemeinsamkeit des Ursprungs und der Herkunft, die Genealogie, der Stammbaum.

[1] Ebendas. V. S. 109.

Die Weltbildung iſt das Product der Weltentwicklung, eine Weltgeſchichte im eigentlichſten Sinne des Worts. Auch die Weltkörper haben ihre Genealogie und ihre Generationen, ſie gehören zuſammen, weil ſie von demſelben Urſtoff abſtammen, ſie gehören in die nächſte Verwandtſchaft, wenn ſie Producte ſind eines und deſſelben Weltkörpers, Glieder einer und derſelben Generation. Setzen wir, daß die ſubalternen Weltkörper von ihrem Centralkörper abſtammen, ſo erklärt ſich ihre gemeinſame Unterordnung und Tendenz in Rückſicht auf den Centralkörper, ihre wechſelſeitige Tendenz gegen einander, ſo erklärt ſich aus der Geſchichte der Weltbildung die Erſcheinung der Gravitation und Schwere. Der Zuſammenhang aller Weltkörper im weiteſten Umfange, die allgemeine Attraction, läßt ſich jetzt als phyſikaliſches Phänomen, nicht blos als mathematiſches begründen.[1]

Es iſt Aufgabe und Thema der Kosmogonie, darzuthun, wie aus dem flüſſigen im Weltraum verbreiteten Urſtoff ſich die Weltkörper gebildet und in centrale und peripheriſche Maſſen unterſchieden haben, wie insbeſondere in unſerem Weltſyſtem aus dem Centralkörper der Sonne die Planeten in verſchiedenen Zeiträumen und Generationen hervorgegangen ſind, woher die Uebereinſtimmung der Planeten rühre in Anſchauung der Richtung ihrer Rotation, der Lage und Form ihrer Bahnen, woher die Verſchiedenheit ihrer Entfernungen vom Centralkörper, ihrer Größe, Dichtigkeit, Excentricität u. ſ. f.[2]

Daß die Weltkörper durch eine ſolche Evolution entſtanden ſeien, darin iſt Schelling einverſtanden mit Kant. Aber der berühmten Hypotheſe Kants von der mechaniſchen Entſtehungsart ſtellt Schelling eine andere entgegen. Nicht kraft der Rotation der kugelförmigen Centralmaſſe und der centrifugalen Gewalt des Umſchwungs, die in den äquatorialen Theilen die ſtärkſte ſein mußte, ſoll die Losreißung peripheriſcher Maſſen erfolgt ſein, ſondern die Weltſyſteme ſollen durch eine fortgeſetzte Expanſion und Contraction des Urſtoffs entſtanden ſein, die Planeten durch eine ruckweiſe Zuſammenziehung des Centralkörpers, mit der jedesmal eine Ausſtoßung (Explosion) der in ihm befindlichen Maſſen verbunden ſein mußte (eine Hypotheſe, welche Schopenhauer ſpäter aufgenommen und verfolgt hat). So entſtehen die Weltkörper „durch einen Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung, als wodurch alle organiſche Bildung geſchieht“. Darum bezeichnet Schelling ſeine Hypo-

[1] Entwurf V. S. W. I. 3. S. 112–113. [2] Ebendaſ. S. 104–126.

these von der Weltbildung als die „organische" im Unterschiede von der mechanischen.[1]

Die erste Zusammenziehung der Urmaterie sei der Anfang der Weltbildung, die dadurch entstandenen Massen das erste Product der Natur, das Verhältniß der ursprünglichen und ausgestoßenen Massen die erste Affinitätssphäre und zugleich der Ansatz einer Reihe centraler Massen, die durch den fortgesetzten Wechsel der Contraction und Expansion neue und engere Affinitätssphären bilden. Wenn dem so ist, „mußte dann nicht jene Bildung immer engerer Sphären der Affinität ins Unendliche gehen, und ist nicht eben diese ins Unendliche gehende Organisation der Ursprung des ganzen Weltsystems? Um diese Idee weiter zu verfolgen, betrachte man die erste sich bildende Masse als das ursprünglichste Product, als ein Product also, das ins Unendliche fort in neue Producte zerfallen kann, welches ohnehin die Eigenschaft jedes Naturproducts ist." Diese fortgesetzte Theilung und Differenzirung des Urproducts kann als eine beständige Umwandlung desselben betrachtet und „die organische Metamorphose des Universums" genannt werden.[2]

Die verschiedenen Bildungszustände der Welt sind die Affinitätssphären, die in dem Unterschiede centraler und subalterner Körper bestehen; wenn der subalterne Körper in den centralen zurückfällt, ist die Differenz der Weltzustände aufgehoben und wir sind in den Anfang der Weltbildung zurückversetzt; wenn dem Centralkörper nur ein subalterner gegenübersteht, giebt es kein Gleichgewicht und die Wiedervereinigung beider zu einer Masse ist durch nichts gehindert. Darum müssen der subalternen Producte in dem ersten und einfachsten Bildungszustände zwei sein, welche die gemeinsame Tendenz gegen den Centralkörper haben, aber sich durch die Tendenz gegen einander an der Wiedervereinigung mit jenem wechselseitig hindern. Nur unter dieser Bedingung können die Affinitätssphären Bestand und dadurch die verschiedenen Zustände jener organischen Weltmetamorphose Permanenz haben. „Wir behaupten also, das Universum habe zuerst von einer in Bildung begriffenen Masse zu einem System von drei ursprünglichen Massen und von dieser aus durch eine ins Unendliche gehende Organisation (oder Bildung immer engerer Verwandtschaftssphären) vermittelst einer immer fortgehenden Explosion sich selbst hervorgebracht."[3]

[1] Ebendas. V. S. 116. — [2] Ebendas. V. S. 116–119, 124. — [3] Ebendas. V. S. 120.

Nun sind die verschiedenen Bildungszustände der Welt (Weltsysteme) als Producte des Urstoffs zugleich verschiedene Bildungszustände der Materie und ihre Hauptunterschiede die größte Expansion, die größte Contraction und ein mittlerer Zustand. Es wäre denkbar, daß mit der abnehmenden Entfernung von dem Centralkörper die Centripetalkraft dergestalt überwiegt, und der Zustand der Contraction zu einem solchen Grade gebracht wird, daß der subalterne Körper in den centralen zurückstürzt, dadurch das allgemeine Gleichgewicht stört und den Ruin der Welt herbeiführt. Was müßte die Folge sein? Die Wiederherstellung des Urzustandes, woraus nach denselben Gesetzen eine neue Weltbildung hervorgeht, also die Reproduction und Verjüngung der Welt, die Regeneration des Universums, ähnlich der des lebendigen Individuums. Dies haben schon die ältesten Naturphilosophen gelehrt, und die jüngsten Physiker haben aus der mechanischen Wärmelehre die Möglichkeit eines Weltuntergangs gefolgert. So lange der Stoff constant ist, bedeutet der Weltuntergang die Welterneuerung. „So haben wir", sagt Schelling, „mit jener durch das ganze Universum gehenden ewigen Metamorphose zugleich jenes beständige Zurückkehren der Natur in sich selbst, welches ihr eigentlicher Charakter ist, abgeleitet."[1]

II. Sonne und Erde.

1. Gravitation und chemische Action.

Unter den Verhältnissen der Weltkörper ist uns das nächste und erkennbarste das zwischen Sonne und Erde. Aus dem Ursprunge der Erde folgt ihre Tendenz gegen die Sonne. Dieses Streben ist allen irdischen Körpern gemeinsam; durch diese Gemeinschaft sind sie wechselseitig verknüpft und an einander gebunden, sie sind sowohl gegen die Sonne als gegen einander schwer. Wenn die Körper ihre Vereinigung beständig nur erstreben und eben deshalb nicht erreichen, so besteht die Wirkung in der beständigen Nichtvereinigung oder in der bloßen Coexistenz (Außer- und Nebeneinander). Es bleibt bei der Tendenz zur Vereinigung, es kommt daher nur zur Coexistenz: das ist die Erscheinung der Gravitation.

Gesetzt, daß die Körper ihre Vereinigung nicht blos erstreben, sondern auch wirklich erreichen, so tritt an die Stelle der Coexistenz die wechselseitige Durchdringung oder „Intussusception", vermöge

[1] Ebendas. V S. 126 ff.

deren A und B einen gemeinsamen Raum erfüllen. Eine solche Art der Vereinigung heißt chemisch, wie der Proceß, durch den sie stattfindet. Die Gravitation ist die Voraussetzung, aber nicht die Ursache dieser Erscheinung. Intussusception ist nicht mehr Gravitation. Wenn nun alle Ursache, die in den irdischen Körpern die Tendenz zur Vereinigung bewirkt, von der Sonne ausgeht, so muß „eine besondere Action der Sonne“ die Ursache des chemischen Processes sein. Körper, die nach chemischer Vereinigung streben, sind einander verwandt. Schwere ist nicht Verwandtschaft. Es muß daher ein Medium geben, wodurch die Sonne ihre chemische Influenz auf die Erde ausübt, und welches die Körper einander verwandt macht. Dieses Medium heißt „Sauerstoff“. Alle anderen Körper sind nur dadurch verwandt, daß sie gemeinschaftlich nach Verbindung mit diesem Einen streben. Und der Sauerstoff selbst ist nur „dadurch allen anderen Stoffen der Erde entgegengesetzt, daß mit ihm alle anderen verbrennen, während er mit keinem anderen verbrennt.“ In dieser Rücksicht ist er das Unverbrennliche, und ihm gegenüber alle Körper der Erde phlogistisch, d. h. sie sind entweder verbrannt oder verbrennlich oder in der Verbrennung begriffen: dies sind die drei Arten, wie Körper phlogistisch sein oder, was dasselbe heißt, wie sie sich zum Sauerstoff verhalten können.[1]

2. Verwandtschaft und Elektricität. Elektrochemismus.

Je verbrennlicher die Körper sind, um so mehr sind sie dem Sauerstoff entgegengesetzt, je verbrannter (oxydirter) sie sind, um so weniger. Im ersten Fall ist ihr Verhalten zum Sauerstoff negativ, im zweiten positiv. Je größer der Gegensatz, um so größer die Verwandtschaft. Mithin verhalten sich alle Körper zum Sauerstoff entweder positiv oder negativ, beides in höherem oder geringerem Grade. Dadurch wird auch das Verhältniß der Körper gegen einander als ein gegensätzliches bestimmt, und das Phänomen dieses Gegensatzes heterogener Körper ist die Elektricität. Die Entgegensetzung ist bedingt durch die phlogistische Natur der Körper, jenachdem diese verbrennlich oder verbrannt, mehr oder weniger verbrennlich, mehr oder weniger verbrannt sind. Da die verbrennlichen Körper die Elektricität leiten, die verbrannten (im festen Zustande) dagegen isoliren, so lassen sich die eben bezeichneten Fälle auch so ausdrücken: die heterogenen Körper sind entweder Leiter oder Isolatoren oder der eine Leiter, der andere Isolator. Nun haben J. W. Ritters

---

[1] Ebendas. V. Folgesätze A. S. 127—131.

galvanische Versuche bewiesen, daß der leitende Körper im Verhältniß seiner Verbrennlichkeit (Oxydirbarkeit) allemal elektropositiv sei. Demgemäß ändert Schelling an dieser Stelle seine frühere Ansicht, wonach durch den Grad der Verbrennlichkeit der elektronegative Charakter bestimmt sein sollte. Diese Ansicht müsse beschränkt werden auf die Isolatoren, von denen sie abstrahirt worden, das Gegentheil gelte von den Leitern. Von verbrennlichen Körpern sei der verbrennlichere elektropositiv, von verbrannten der verbranntere.[1]

Schelling sucht den ritterschen Satz zu deduciren. Da das elektrische Verhalten heterogener Körper durch das chemische bedingt sei, und dieses durch das Verhalten zum Sauerstoff, so müsse derjenige Körper, welcher zum Sauerstoff die größte Verwandtschaft (weil den größten Gegensatz) habe, im elektrischen Proceß die Function übernehmen, welche der Sauerstoff im Verbrennungsproceß habe, d. h. die positive.

Wenn das elektrische Verhalten der Körper von ihrem Verhalten zum Sauerstoff abhängt, ob sie verbrennlich sind oder verbrannt (Verbrennungsobjecte oder Verbrennungsproducte), so muß nicht blos eine Parallele, sondern ein Zusammenhang zwischen dem Verbrennungsproceß, „dem Ideal alles chemischen Processes", wie Schelling sagt, und dem elektrischen stattfinden. Der einfachste elektrische Conflict beginnt mit der Berührung oder Reibung zweier heterogener Körper, er erreicht sein Maximum im Lichtzustande, also in der Verbrennung, deren Resultat (der verbrannte Zustand) die Elektricität isolirt und den Proceß aufhebt. „Sowie also der elektrische Proceß der Anfang des Verbrennungsprocesses ist, so ist der Verbrennungsproceß das Ende des elektrischen."[2]

Wenn aber das elektrische und chemische Verhalten der Körper dergestalt zusammenhängen, daß aus dem einen das andere hervorgeht und einleuchtet, so darf jedes von beiden zum Erkenntnißgrunde des anderen gemacht werden. Hier ist der Gedanke des sogenannten Elektrochemismus, der, wie man sieht, in der schellingschen Naturphilosophie nicht als ein Einfall auftritt, sondern als eine durch die Grundanschauungen gebotene Folgerung, wobei dahingestellt bleibe, wie weit die Sache bewiesen und ob sie überhaupt endgültig beweisbar ist. Wenn die Verwandtschaftserscheinungen der Körper für Wirkungen der Elektricität gelten und demgemäß aus der eleltrischen Natur der Körper

[1] Ebendas. V. Folgesätze B. S. 137—140, 139 Anm. 4. Vgl. oben Cap. XIII. S. 363–365. — [2] Entwurf. S. W. I. 3. S. 140—142.

die chemische bestimmt wird, so entsteht die sogenannte elektrochemische Theorie, die nach Davys Vorgange (1806) Berzelius (1812 und 1818) festzustellen sucht. Es wird die Reihe der chemischen Elemente so geordnet, daß die äußersten Glieder das elektronegativste und elektropositivste Element bildet, jedes Zwischenglied sich zu den vorhergehenden elektropositiv, zu den nachfolgenden elektronegativ verhält, nach Maßgabe seines Abstandes. Da in dieser Reihe der Sauerstoff das elektronegativste Element ist, so wächst, je weiter die Glieder der Reihe vom Sauerstoff entfernt sind, der Gegensatz zu diesem, also der Grad der Verwandtschaft und damit der elektropositive Charakter. Ich führe das nur an, um darauf hinzuweisen, daß in Schellings Idee von dem Zusammenhange des elektropositiven Charakters mit dem Verwandtschaftsgrade zum Sauerstoff schon das Motiv zur Construction einer solchen Reihe enthalten war.

3. Die Sonnenwirkung. Schwere und Licht.

Wie das Lebensprincip nicht Lebensproduct sein kann, so kann auch das Princip der chemischen Verwandtschaft und Thätigkeit nicht Product des chemischen Processes sein. Als dieses Princip gilt unserem Philosophen der Sauerstoff. Daher ist derselbe kein ursprüngliches Product der Erde, sondern sein Dasein in irdischen Substanzen wird als ein Zeugniß jener Kosmogonie betrachtet, wonach die Erde selbst Product der Sonne ist.

Es giebt eine Action der Sonne auf die Erde, kraft deren die irdischen Körper ihre Vereinigung erstreben und ihre Coexistenz bewirken: das Phänomen dieser Action ist die Gravitation oder Schwere. Da die Sonne selbst ein Glied im Weltall ist, unterworfen auch ihrerseits einem höheren Centralkörper, so ist sie nur die nächste, nicht die alleinige Ursache der irdischen Gravitation. Es giebt eine zweite Action der Sonne auf die Erde, kraft deren irdische Körper specifische Verwandtschaften eingehen: diese Action, die von der eigenthümlichen Natur der Sonne ausgeht, ist die chemische; ihr Medium ist der Sauerstoff, ihr Grundphänomen das Licht. Wenn die Sonne als Centralkörper zugleich den Mittelpunkt der Schwere und die Quelle des Lichts bildet, so muß es einen Zusammenhang zwischen Schwere und Licht geben, welchen tiefer zu begründen eines der späteren Hauptprobleme der Naturphilosophie wurde.[1]

[1] Ebendas. V. Folgesätze A. S. 128—136. Vgl. unten Cap. XXVI. Nr. II. 2.

Zwanzigstes Capitel.

Die dynamische Stufenfolge in der organischen Natur.

I. Die Aufgabe.

Es ist im Vorigen gezeigt worden, wie in der unorganischen Natur sich der allgemeine Weltorganismus entwickelt, wie das System der Massen sich ordnet und abstuft in specielle Systeme, in immer engere Affinitätssphären, deren eines unser Sonnengebiet; wie in diesem letzteren unter dem Einfluß der Sonne jene specifischen Verhältnisse irdischer Körper entstehen, welche die Wirkungssphäre der chemischen und elektrischen Actionen ausmachen. Wir können im Rückblick auf die Schrift „Von der Weltseele" die magnetische Wirksamkeit hinzufügen, die dort als das Urphänomen der Polarität hervorgehoben und aus dem Einfluß der Sonne auf die Erde erklärt wurde. Wie der Centralkörper auf den subalternen wirke und den Theilen desselben durch die gemeinsame Unterordnung einen wechselseitigen Zusammenhang ertheile, könne man sich an der Erscheinung des Magnetismus in der einfachsten und bekanntesten Form deutlich machen. Wie der Magnet die Theilchen der Eisenfeile anziehe und ihnen zugleich eine regelmäßige Stellung gegeneinander gebe, in ähnlicher Weise könne die Sonne auf die Theile der Erde wirken. So bemerkt Schelling an einer Stelle seines „Entwurfs". Doch solle das magnetische Phänomen hier nur als „Beispiel" und das magnetische Verhältniß zwischen Sonne und Erde nur als „Hypothese" gelten.[1]

Wenn aus der unorganischen Natur die organische hervorgeht, so müssen deren Erklärungsgründe sämmtlich in jener enthalten und der Organismus aus Naturursachen erklärbar sein, dann muß zwischen beiden ein nothwendiger Zusammenhang oder eine Continuität stattfinden, kraft deren beide sich wechselseitig bestimmen. Ist das individuelle Leben nichts anderes als die engste Concentration des allgemeinen Organismus (ein Satz, den Schelling nicht oft genug wiederholen kann), so muß auch zwischen den organischen und allgemeinen Naturkräften eine wesentliche Uebereinstimmung und Analogie bestehen, die auf eine

[1] Entwurf V. S. W. I. 3. S. 106 ff.

ursprüngliche Einheit beider hinweise. Es wird von den organischen Kräften gelten müssen, was von den allgemeinen Naturkräften gilt: daß sie verschiedene Zweige oder Erscheinungsformen einer Kraft sind, deren letzte Begründung das höchste Problem der Naturphilosophie ausmacht.

Da die Organe bedingt sind durch ihre Functionen und diese durch die organischen Kräfte, so sind die letzteren zunächst aus dem Wesen des Organismus abzuleiten. Es muß das System der organischen Kräfte dargestellt werden als eine dynamische Stufenfolge im Organismus, in den verschiedenen Organisationen, als eine solche, die der Stufenfolge der allgemeinen Naturkräfte entspricht. Das ist die Aufgabe, welche vorliegt. Es wird die dynamische Stufenfolge in der organischen Natur nachgewiesen, sie wird mit der dynamischen Stufenfolge in der unorganischen Natur in Zusammenhang gesetzt und dadurch die Continuität der unorganischen und organischen Natur dargethan. In dieser Einsicht liegt der Schwerpunkt des ganzen Systems.

II. Die organischen Kräfte.

1. Die Sensibilität.

Es ist schon festgestellt, daß die Wesenseigenthümlichkeit des Organismus in der Erregbarkeit oder in dem organischen Reactionsvermögen besteht, welches die Receptivität einschließt; daß er kraft dieses Vermögens Einflüsse von außen empfängt, die als Reize auf ihn wirken, daß diese Wirkungen nicht direct, sondern indirect geschehen, d. h. durch die eigene Natur des Organismus vermittelt werden. „Dieser muß sich selbst das Medium sein, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirken.“ Er steht der Außenwelt nicht unmittelbar, sondern bewaffnet gegenüber, er hat eine doppelte Außenwelt: die eine ist außer ihm die unorganische Natur, die andere in ihm liegt in seiner eigenen organischen Verfassung und enthält die Bedingung, ohne welche der Organismus äußeren Einflüssen gegenüber nur impressionabel, aber nicht reizbar sein würde.

Daher unterscheidet der Organismus sich selbst in zwei Naturen, eine innere und äußere, eine höhere und niedere, welche letztere „der gröbere Organismus ist, vermöge dessen der höhere mit seiner Außenwelt zusammenhängt“. Diese innere Unterscheidung oder Entzweiung, wodurch der Organismus sein eigenes Medium ist, seine doppelte Außenwelt hat, sich in Innen- und Außenwelt differenzirt, nennt

Schelling „die ursprüngliche Duplicität im Organismus“ oder „die organische Duplicität“; sie ist die positive Ursache der Erregbarkeit.[1]

Aeußere Einflüsse können erregend nur dann wirken, wenn diejenige eigenthümliche Receptivität vorhanden ist, die man Empfindlichkeit oder Sensibilität nennt: in dieser ist die Erregbarkeit und damit alles Leben gegründet; sie ist „Quell und Ursprung alles Lebens“, ihre Ursache die Ursache alles Organismus. Als solche kann die Sensibilität nicht ein organisches Product sein, und es ist gedankenlos zu meinen, daß ein Organ, wie das Nervensystem, die Sensibilität mache. „Sensibilität ist da, ehe ihr Organ sich gebildet hat, Gehirn und Nerven, anstatt Ursachen der Sensibilität zu sein, sind vielmehr selbst schon ihr Product.“ „In alles Organische muß der Funke der Sensibilität gefallen sein, wenn sich ihr Dasein auch in der Natur nicht überall demonstriren läßt, denn der Anfang der Sensibilität nur ist der Anfang des Lebens.“ „Sie ist das absolut Innerste des Organismus selbst, und darum muß man schließen, daß ihre Ursache etwas ist, das in der Natur überhaupt nie objectiv werden kann, und so etwas muß doch wohl in der Natur sein, wenn die Natur ein Product aus sich selbst ist?“ Auf die Frage nach der Ursache der Sensibilität kann daher zunächst nur geantwortet werden: sie ist causa prima, sie liegt außerhalb der Naturproducte, denn sie ist „Ursprung alles Lebens“, nicht außerhalb der Natur, denn sie ist „ein physikalisches Phänomen“, sie muß daher im Ursprung der Natur selbst gesucht werden, in den Grundbedingungen des allgemeinen Lebens, das sich im individuellen concentrirt, sie ist keine besondere Seele, sondern Weltseele.[2]

2. Die Irritabilität.

Was daher den individuellen Organismus betrifft, so kann nicht nach dem Realgrunde, sondern nur nach dem Erkenntnißgrunde der Sensibilität gefragt werden, nach der Lebenserscheinung, aus der sie einleuchtet, nach ihrer äußeren Wirkungsart. Das ist die eigenthümliche Art, womit der Organismus auf äußere Einwirkungen reagirt, eine Thätigkeit also, die sich nach außen kehrt und im Zustande des Organismus als eine äußere Veränderung oder Bewegung erscheint, als eine solche Bewegung, die das organische Gleichgewicht, welches durch jeden Eingriff von außen gestört wird, wiederherstellt. So beständig

[1] Entwurf V. Dritter Hauptabschn. I. S. W. I. 3. S. 144—148. — [2] Ebendaselbst II. S. 155—157.

die Reize wirken, so beständig ist die Störung, ebenso beständig die Wiederherstellung, der Wechsel entgegengesetzter Bewegungen, die sich als Contraction und Expansion darstellen: dies ist die Function der Irritabilität als der organischen Reactionskraft, deren Werkzeuge die Nerven und Muskeln sind. Das irritable System ist die Bewaffnung der Sensibilität, jenes Mittelglied, wodurch diese allein mit der Außenwelt zusammenhängt. Weil der Organismus sensibel ist, darum ist er irritabel, darum sind die Eingriffe in den organischen Zustand Erregungen oder Reize, darum sind die Reize Sensationen. „Sensation", sagt Schelling, „bedeutet mir von nun an nichts anderes als eben Störung des homogenen Zustandes des Organismus." Weil sie Störungen des homogenen Zustandes sind, darum machen im Organismus alle Erregungen von außen Sensation, darum werden die Sensationen als entgegengesetzte Zustände empfunden, daher ist in jedem Sinn eine nothwendige Dualität, für den Gesichtssinn die Polarität der Farben, für das Gehör die Höhe und Tiefe der Töne, für den Geschmack der Gegensatz von sauer und alkalisch u. s. f. [1]

3. Die Reproduction.

Die organischen Kräfte sollen ein äußeres organisches Product hervorbringen, das durch Sensibilität und Irritabilität allein nicht zu Stande kommt; die Sensibilität ist das Innerste des Organismus, sie äußert sich als Irritabilität, in welcher der Organismus als innerlich bewegt erscheint, also noch als ein Inneres; daher muß die Irritabilität übergehen in eine neue Thätigkeit, die sich in der organischen Bildung als äußerem Producte darstellt. Diese organische Kraft ist der Bildungstrieb oder die Productionskraft. Da nun die organische Thätigkeit ihr Product vollenden muß, aber in demselben nicht erlöschen darf, so muß sie innerhalb ihrer bestimmten Organisationssphäre beständig thätig sein, indem sie das Product wiederholt oder reproducirt. Nur so kann die Organisation Bestand haben. Daher erscheint das organische Bildungsvermögen als Reproduction. Die Anfänge aller organischen Bildung geschehen durch Contraction und Expansion, also durch Irritabilität. Wenn die Reproduction, in welche Sensibilität und Irritabilität übergehen, selbst in ihren höchsten Functionen in die Sensibilität zurückgeht, so würde daraus einleuchten, daß

[1] Ebendas. Dritter Hauptabschn. II. S. 168, 169—171.

in diesen drei Kräften das System der organischen Kräfte und deren Kreislauf beschlossen ist.

In den Functionen der Reproduction lassen sich drei Formen oder Stufen unterscheiden; sie ist an eine bestimmte Organisations- oder Bildungssphäre gebunden, die sie nicht überschreitet, innerhalb deren sie ins Endlose fortwirkt. Was producirt und reproducirt wird, ist entweder das organische Individuum selbst oder ein Product außer ihm, welches letztere entweder ein todtes Werk (das sogenannte thierische Kunstproduct) oder ein organisches Product derselben Art, ein Individuum derselben Organisation ist. So erscheint die Reproduction als Lebenstrieb, als Kunsttrieb, als Gattungstrieb.

Der Lebenstrieb bethätigt sich in der beständigen Selbstreproduction des Organismus. Um das Leben selbst zu unterhalten, die Irritabilität immer von neuem anzufachen, das organische Gleichgewicht beständig zu stören und wiederherzustellen, ist der beständige Stoffwechsel, die Aufnahme erregender Potenzen nothwendig, die sich nach den verschiedenen organischen Systemen, in denen der Organismus besteht, specificirt. Dies geschieht in der Nutrition und Secretion (specifische Reproduction). Daraus entsteht als nothwendige und unvermeidliche Folge, die man nicht als Zweck ansehen darf, ein Ansatz von Masse und eine Vermehrung derselben oder eine Vergrößerung des Volumens innerhalb derselben organischen Form. Diese Vermehrung ist das Wachsthum, diese Aneignung des Stoffs in der Form der Organe ist die Assimilation.[1]

Soll das organische Individuum nicht ins Endlose wachsen, so muß die Productionskraft über ihr Product hinausstreben und Bildungen hervorbringen außerhalb des Individuums, die, wenn sie nicht dieselbe Organisation wiederholen, nicht als organische, sondern als unorganische Producte erscheinen (wie das Gehäuse der Schalthiere, die Bienenzellen u. s. f.) von einer äußeren oder geometrischen Vollkommenheit, die jeden Zufall, jeden Irrthum ausschließt und dem Werke daher den Charakter der „Imperfectibilität“ giebt. Es ist die Frage, ob diese sogenannten thierischen Kunstproducte Werke blinder Nothwendigkeit oder eines Kunsttriebes sind, der nach Vorstellungen handelt, die so vernünftig sind als ihre Werke gesetzmäßig; ob die Thiere in der Production solcher Werke blos als Instrumente, d. h. mechanisch, oder

---

[1] Ebendas. S. 171—178.

als Künstler, d. h. technisch handeln, bestimmt durch eine gewisse Vernunft, gleichviel wie man dieses Analogon der Vernunft betrachten will, ob als Art oder als Grad? Bei dieser letzteren Ansicht, welche die nächstliegende und darum gewöhnliche ist, muß man eine individuelle thierische Seele voraussetzen, die, wenn auch noch so dunkel und beschränkt, gewisse geometrische Vorstellungen erzeugen und diesen gemäß handeln könnte. Dann müßte man auch den Planeten, um deren so regelmäßige Bewegungen erklären zu können, vernünftige oder vernunftähnliche Seelen zuschreiben, was man gethan hat, aber nicht mehr thut.

Da es keine Arten und Grade der Vernunft giebt, „die schlechthin eine und das Absolute selbst ist", so ist das thierische Kunstproduct nicht aus einer vernünftigen oder vernunftähnlichen Thierseele zu erklären, auch nicht aus thierischen Vorstellungen, da es vollkommen unverständlich ist, wie aus äußeren Reizen der Sinnesorgane Vorstellungen entspringen sollen. Die Erregung der Sinnesorgane durch den äußeren Reiz ist nicht die Ursache der Vorstellung, sondern nur derselben coexistent. Die Vorstellungsfähigkeit steigt mit der Entwicklung und Unterscheidung der Sinnesorgane; je mannichfaltiger diese sind, um so leichter der Sinnesirrthum, um so weniger imperfectibel das Werk. Gerade aus der Vollkommenheit der thierischen Kunstwerke muß einleuchten, wie auch die Erfahrung lehrt, daß es keineswegs die individuelle Vorstellungsfähigkeit ist, von der die Production solcher Werke abhängt. Sie sind blinde Naturwirkungen, die Thiere handeln als Instrumente, also mechanisch, sie können von ihren Organen keinen anderen Gebrauch machen als eben diesen, woraus das regelmäßige Product resultirt. Die Biene bezweckt kein Sechseck, indem sie ihre Zelle gestaltet.

Aus dieser mechanischen Wirkungsart folgt aber keineswegs, daß die Thiere, wie die Cartesianer meinten, Maschinen sind, denn sie werden nicht von außen, sondern durch ihre Organisation determinirt, ihre Bewegungswerkzeuge auf diese bestimmte Art zu brauchen, „das Werkzeug und sein Gebrauch sind hier eines und dasselbe"; sie handeln als Media oder Mittelglieder des allgemeinen Organismus, in den ihre Productionskraft auf das Engste verflochten ist; die thierischen Triebe, ganz besonders die Kunsttriebe, sind nur Modificationen der allgemeinen bildenden Naturkraft. „Unsere Meinung ist", sagt Schelling, indem er auf die bekannte Grundanschauung zurückkommt, „daß den Thieren kein einzelnes, eigenes und abgesondertes Leben

zukomme, und wir opfern ihr individuelles Leben nur dem allgemeinen Leben der Natur auf." [1]

In der Bildung ihrer sogenannten Kunstwerke steht die thierische Reproduction auf der Grenze zwischen Organismus und Mechanismus, sie handelt als Organ der allgemeinen Naturkraft, nach Gesetzen der unorganischen Natur und erzeugt demgemäß einen todten regelmäßigen Körper. Aber der Organismus soll sich produciren; er muß, wenn er sich vollendet hat, (über sein Product hinausstreben und) ein neues Product seiner Art hervorbringen, d. h. seine Organisation reproduciren. Da nun alle organische Thätigkeit und Production durch jene Selbstentgegensetzung bedingt ist, die Schelling „Duplicität" nannte, so sind zur Vollendung der organischen Reproduction zwei Factoren nothwendig, beide organische, aber einander entgegengesetzte Producte, die den allgemeinen Charakter ihrer Entwicklungsstufe einzeln unvollständig, beide zusammen aber vollständig ausdrücken. Ihre Einheit ist die Art der Organisation, ihr Gegensatz das Geschlecht. Jetzt erscheint das organische Bildungsvermögen als Gattungstrieb, bedingt durch die Geschlechtsdifferenz, die nothwendigen und entgegengesetzten Factoren der zu vollendenden Reproduction. Diese Begründung der Geschlechtsdifferenz nennt Schelling deren „Deduction". Der Kunsttrieb verhält sich zum Gattungstrieb, wie die unorganisch bildende Natur zur organischen: er ist die Vorstufe und in der thierischen Entwicklung der Vorbote desselben. [2]

Durch den Gattungsproceß werden die Bedingungen des Lebens fortwährend reproducirt und dadurch das Leben selbst, die organische Thätigkeit und Natur erhalten, während die einzelnen Organismen entstehen und vergehen. Daher sind diese in Rücksicht auf den Lebensproceß selbst, nämlich die Gattung und deren Erhaltung, blos Mittel, die letztere ist Zweck; und da das innerste Wesen des Organismus in der Sensibilität besteht, so ist die Einheit und Erhaltung dieser organischen Kraft das eigentliche Grundthema alles Lebens: die Erhaltung der Sensibilität, die in Irritabilität übergeht, durch diese in Production und Reproduction, welche letztere, indem sie als Gattungsproceß die Bedingungen des Lebens beständig erneuert, in die Sensibilität wieder zurückgeht. In dem Leben der Gattung sind die Individuen Mittel, in dem Kreislauf der Sensibilität sind sie Leiter.

---

[1] Ebendas. S. 180—191. — [2] Ebendas. S. 191—194.

II. Die Irritabilität und der Galvanismus.

In dem System der organischen Kräfte erscheint die Irritabilität als das Mittelglied, in welchem die Sensibilität sich offenbart, und durch welches sie in Production und Reproduction übergeht. „Die Irritabilität", sagt Schelling schon in der Schrift von der Weltseele, „ist gleichsam der Mittelpunkt, um den alle organischen Kräfte sich sammeln; ihre Ursachen entdecken, hieße das Geheimniß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben."[1] Hier müsse die Isis zu Tage treten, sobald es gelinge, an dieser Stelle den Schleier zu lüften. Und dies, glaubte Schelling, sei durch Galvanis Entdeckung geschehen, es sei bewiesen, „daß der letzte Grund der galvanischen Erscheinungen in den irritabeln Organen selbst liege".[2] Die irritabeln Organe, Nerv und Muskel, galten ihm als die galvanischen Elemente, als die entgegengesetzten Pole der Irritabilität.

Der Streit über die Erklärung des galvanischen Phänomens war noch nicht durch die voltasche Erfindung entschieden; noch schwebten die Fragen, ob die Erscheinung blos physiologisch oder physikalisch zu verstehen sei, ob sie in einem chemischen oder elektrischen Vorgange bestehe, ob die Factoren dieser Elektricität thierische Substanzen oder blos heterogene Körper seien, ob die Ursache der galvanischen Elektricität in der Natur der organischen Factoren, oder im Contact der heterogenen Körper gesucht werden müsse? In allen diesen Fragen war es von principieller Bedeutung, welche Art der Wirksamkeit in dem galvanischen Proceß den organischen Substanzen zukomme: ob sie die *Erregungsursachen* desselben seien oder nicht? Und man wird nicht zweifeln, daß Schelling, der die Wesenseigenthümlichkeit alles Lebens in die Erregbarkeit gesetzt und deren positive Ursache mit dem Lebensprincip selbst für identisch erklärt hatte, diese Frage bejahen mußte.

Er sah im Galvanismus den offenkundigsten Beweis seiner Lebenstheorie. Nur vermöge der Erregbarkeit wird im Organismus das Gleichgewicht beständig gestört und wiederhergestellt und jene Permanenz der Processe erzeugt, worin das Leben besteht. Eine Thätigkeit, welche sich selbst wiederanfacht und erneuert, ist nur durch Erregung, daher nur unter organischen Bedingungen möglich. Nun ist der Galvanismus in der geschlossenen Kette seiner Elemente eine solche beständige

[1] Weltseele. S. W. I. 2. S. 560. Nr. 5. — [2] Ebendas. S. 555 Anmerkung.

Thätigkeit, ein solcher Erregungsproceß, daher mehr als der blos elektrische oder chemische Proceß, die erleschen, sobald das gestörte Gleichgewicht ihrer (beiden entgegengesetzten) Factoren wiederhergestellt ist. Daher ist auch zur Darstellung der galvanischen Thätigkeit mehr als blos der Gegensatz zweier Elemente (Duplicität) nöthig, es muß ein dritter Factor eintreten, durch dessen Wirksamkeit das hergestellte Gleichgewicht von neuem gestört und der Proceß wieder angefacht wird: das ist, was Schelling die „Triplicität" im Galvanismus nennt und als die Bedingung derjenigen organischen, nach außen gerichteten Thätigkeit fordert, in welcher die Irritabilität besteht.[1]

Gerade in den Jahren, als Schelling über die Weltseele schrieb und sein System entwarf, hatten zwei deutsche Naturforscher eingehende und höchst einflußreiche Untersuchungen über das Wesen des Galvanismus angestellt und in den hier schwebenden Fragen die Richtungen vorgezeichnet, welche die Naturphilosophie nahm: der eine war J. W. Ritter mit seiner Beweisführung, „daß ein beständiger Galvanismus den Lebensproceß begleite" (1798), der andere A. von Humboldt mit seinem berühmten Werke „Ueber die gereizte Muskel- und Nervenfaser" (1797 und 1799). Jener hatte gezeigt, daß zur Erzeugung der galvanischen Erscheinungen drei Factoren nöthig seien, daß im thierischen Organismus Nerv, Muskel und Fluidum eine galvanische Kette bilden; dieser wollte nachgewiesen haben, daß durch das Fluidum, welches die Nerven leiten, in den Elementen der Muskelfaser eine chemische Veränderung bewirkt werde, aus welcher die Muskelcontraction resultire; die gegenseitige Berührung von Nerv und Muskel sei die Ursache der galvanischen Erscheinung. Daher sagte Schelling, der Zusammenhang des Galvanismus und der Irritabilität scheine durch die humboldtschen Versuche entschieden und Galvanis große Entdeckung wieder in die Dignität eingesetzt, die ihr Voltas Scharfsinn zu rauben drohte.[2]

Es wurde festgestellt, daß der Galvanismus erregend wirke, daß er Reize verursache, auf die der Muskel durch Zuckungen, die Sinnesnerven durch ihre specifischen Empfindungen reagiren, daß diese sensibeln Reize als Schall und Licht (der huntersche Blitz), als Erschütterung und Wärme, als saurer und bitterer Geschmack empfunden werden; daß daher die galvanischen Wirkungen elektrischer und chemischer Art

[1] Entwurf. Dritter Hauptabschn. II. 4. S. W. I. 3. S. 163—165. — [2] Weltseele. S. W. I. 2. S. 555 Anmerkung.

seien, daß demnach in den Gliedern der galvanischen Kette sowohl eine elektrische als chemische Differenz stattfinde. Da nun die polare Entgegensetzung in den Theilen eines Körpers das Wesen des Magnetismus ausmacht, so ergab sich für Schelling der Satz, welcher in die Grundanschauung der Naturphilosophie eingeht: daß der galvanische Proceß den magnetischen, elektrischen und chemischen in sich vereinige, daß in ihm die Einheit sowohl der magnetischen und elektrischen, als der elektrischen und chemischen Wirksamkeit enthalten sei, er selbst daher die Totalität des dynamischen Processes ausmache. Nimmt man dazu, daß der Körper, in welchem der galvanische Erregungsproceß allein zu Stande kommen soll, der thierische Organismus ist, daß er die materielle Erscheinung der Irritabilität darstellt, welche das Band der Sensibilität und Reproduction, „den Mittelpunkt der organischen Kräfte" bildet, so ist einleuchtend genug, warum Schelling in dem Galvanismus das Centralphänomen der Natur sah. In ihm ist der dynamische Proceß vollendet und organisch geworden, in ihm sind die organischen Kräfte verknüpft.[1]

III. Die organische Stufenfolge.

1. Das Verhältniß der Kräfte.

Aus der Vergleichung der organischen Kräfte erhellt ein dreifaches Verhältniß. Wenn der Organismus nicht empfindlich wäre, so könnte er auch nicht erregbar sein, nicht auf die Einflüsse von außen reagiren und sein beständig gestörtes Gleichgewicht beständig wiederherstellen: dies ist die Abhängigkeit der Irritabilität von der Sensibilität. Aber die Thätigkeit nach außen ist die nothwendige Bedingung, worin die nach innen gerichtete erscheint und wodurch sie vermittelt wird: dies ist die Abhängigkeit der Sensibilität von der Irritabilität. Wenn aber der Organismus nicht empfindlich und erregbar wäre, so würde er auch nicht in jenen beständigen Veränderungen begriffen sein, aus denen er beständig sich selbst wiederherstellt: dies ist die Abhängigkeit der Reproduction von Sensibilität und Irritabilität. Und wenn der Organismus nicht beständig sich selbst reproducirte, so wäre der Stillstand der organischen Kräfte die nothwendige Folge: dies ist die Abhängigkeit der Sensibilität und Irritabilität von der Reproduction. Daher sind die organischen Kräfte nothwendig coexistent und in einer

[1] S. oben Buch II. Cap. XI. S. 347—48.

durchgängigen „Wechselbestimmung". Innerhalb dieses Verhältnisses besteht der Gegensatz der nach innen und nach außen gerichteten Thätigkeit, die Kräfte sind antagonistisch, die Zunahme oder das Uebergewicht auf der einen Seite ist daher nothwendig mit einer Abnahme oder einem Minus auf der entgegengesetzten verknüpft. Das System der organischen Kräfte bildet demnach eine Mannichfaltigkeit von „Proportionen". „Das Individuum", sagt Schelling, „ist nichts anderes als der sichtbare Ausdruck einer bestimmten Proportion der organischen Kräfte."[1] Endlich sind die organischen Kräfte ungeachtet ihrer Coexistenz und ihres Gegensatzes einander nicht coordinirt, sondern dem Lebenszweck untergeordnet, welcher in der Selbstthätigkeit (der nach innen gerichteten Thätigkeit), d. h. in der Erhaltung und Steigerung der Sensibilität besteht. Demnach verhalten sich jene Kräfte, wie höhere und niedere Lebensthätigkeit, und bilden daher ein Stufensystem oder eine Stufenfolge in Ansehung sowohl der Organe, als auch der Lebenszustände des Individuums, als auch der Arten der Organisation.

2. Die Stufenfolge.

Wir haben demnach in dem einzelnen Individuum wie in der organischen Natur eine „Gradation der Kräfte", die von der Sensibilität durch die Irritabilität und Reproduction sich nach unten abstufen; wie die höhere Kraft fällt, steigt die niedere, jene verliert sich in diese, sie wird nicht vernichtet, sondern gleichsam gebunden und daher indemonstrabel. Da die Kräfte ein System bilden, so ist das Fallen der höheren nothwendig das Steigen der niederen und umgekehrt, beides ist eine und dieselbe Erscheinung. In diesem Sinne sagt Schelling: „die niedere Kraft ist die Erscheinung der höheren".

So ist im Grunde alles Leben Erscheinung einer Kraft in den verschiedenen Zuständen ihrer Gradation, ihrer Zu- oder Abnahme. Die verschiedenen Organisationen sind die verschiedenen Stufen dieser Erscheinung: daher im Grunde nur eine Organisation, ein Product auf verschiedenen Stufen. Und da jede dieser Stufen einen bestimmten Grad oder Entwicklungszustand der Kraft ausdrückt, an den die Wirksamkeit der Kraft gebunden und in dem sie daher auch immer gehemmt ist, so konnte Schelling sagen: jenes eine Product sei auf verschiedenen Stufen gehemmt, oder alle auf verschiedenen Stufen gehemmten Pro-

[1] Entwurf. S. W. I. 3. S. 220 (Anhang).

ducte seien gleich einem Product. „Es ist nicht ein Product zwar, aber doch eine Kraft, die wir nur auf verschiedenen Stufen der Erscheinung gehemmt erblicken.“ Wir haben nicht ein Product, aber „eine Einheit der Kraft der Hervorbringung durch die ganze organische Natur“. „Es wird in der Natur so viele Stufen der Organisation überhaupt geben, als es verschiedene Stufen der Erscheinung jener einen Kraft giebt.“ „Es ist eine Organisation, die durch alle diese Stufen herab allmählich bis in die Pflanze sich verliert, und eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thiers an bis in die Reproductionskraft der letzten Pflanze sich verliert.“ Verfolgen wir diese Stufenreihe aufwärts, so steigt die Sensibilität, bis sie ihr Maximum erreicht, und „nur auf dem Gipfel aller Organisation tritt sie in absoluter Unabhängigkeit von den untergeordneten Kräften als Beherrscherin des ganzen Organismus hervor.[1]

Wie Schelling die Stufenleiter der Organisation aus der Proportion oder „Wechselbestimmung der Sensibilität und Irritabilität, der Sensibilität und Reproduction, der Irritabilität und Productionskraft“ zu deduciren sucht, geschieht in allen wesentlichen Zügen nach dem Vorbilde Kielmeyers, dessen Ideen wir ebendeshalb vor dem Eintritt in die Naturphilosophie erörtert haben. Es genügt jetzt, darauf zurückzuweisen.[2]

3. Die Analogie der unorganischen und organischen Kräfte.

Die organischen Kräfte sind Zweige einer Kraft. Dasselbe gilt von den allgemeinen Naturkräften. Wenn nun das individuelle Leben die Concentration (Contraction) des allgemeinen Organismus ist, so müssen die organischen und unorganischen Kräfte Zweige oder Erscheinungsformen einer Kraft sein. Eben darin besteht die dynamische Stufenfolge in der gesammten Natur, in dieser Einsicht das Thema der ganzen Naturphilosophie.[3]

Die allgemeinen Kräfte und die organischen müssen daher einander verwandt oder analog sein: jene sind Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß, diese sind Sensibilität, Irritabilität, Reproduction. Dem allgemeinen Magnetismus entspricht die Sensibilität, dem elektrischen Proceß die Irritabilität, dem chemischen die Reproduction (bildende Thätigkeit).

---

[1] Entwurf. Dritter Hauptabschn. III. S. 205 ff., 203. — [2] S. oben Buch II. Cap. X. S. 342—47. — [3] Entwurf. S. W. I. 3. S. 207.

Polarität, wie wir den Begriff bestimmt haben — als Selbstentgegensetzung oder Entzweiung des Einen, als „Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität" („was anders sagt der Ausdruck Polarität?") — ist Ursache des Magnetismus und der Sensibilität: daher die Verwandtschaft oder Analogie beider. Diese Polarität ist „der allgemeine dynamische Thätigkeitsquell", daher auch der „Lebensquell in der Natur".[1]

Der Irritabilität entspreche die Elektricität. Den Beweis gebe der Galvanismus, der als beständiger Strom in der Kette eine „Elektricität höherer Function" sei. Die Ursache, woraus die Analogie beider Processe hervorgehe, liege in dem Verhältniß ihrer entgegengesetzten Factoren zum Sauerstoff. In dem galvanischen Erregungsproceß bilde den dritten Factor das Blut, das durch die Respiration oxydirt und durch die Nutrition phlogistisirt werde; daher fehle in den Pflanzen, weil sie den Sauerstoff exspiriren, die Bedingung zum Galvanismus, und die Irritabilität sinke hier am tiefsten.[2]

Der organische Bildungsproceß ist die „höhere Potenz des chemischen", dessen Ursache das Licht ist. Daher sei das Licht in der allgemeinen Natur analog dem Bildungstriebe in der organischen. Das Licht wecke und begründe alle bildende Thätigkeit in der Welt, ja es sei diese Thätigkeit „das Werden selbst", es hebe die Scheidewand auf, welche die Körper (Sonne und Erde) auseinanderhalte, und bewirke deren wechselseitige Durchdringung. Hier eröffnet sich bei Schelling eine neue Ansicht vom Licht, auf welche unverkennbar Baaders höchst anregende Schrift „Von dem pythagoreischen Quadrat oder den vier Weltgegenden in der Natur" (1798) ihren Einfluß geübt hat.[3]

Einundzwanzigstes Capitel.
Gesammtresultat und neue Aufgabe.

Wir sind in der Entwicklung Schellings bis zu dem Punkte gekommen, wo die naturphilosophischen Ideen ihre systematische Ausbildung gewonnen haben und der Uebergang zur Identitätslehre dicht bevorsteht. Die Veränderung, die dadurch eintritt, ist keineswegs ein neues oder anderes System der Naturphilosophie, sie betrifft nicht das

[1] Entwurf. S. 218. 3. a. — [2] Ebendas. S. 210—218. — [3] Ebendas. S. 207 bis 210. Vergl. unten Cap. XXIII. Nr. I. 2.

innerhalb der letzteren gelegene Thema, sondern die Aufgabe wird umfassender gestellt, in einen weiteren Horizont gerückt und tiefer begründet. Die Grenzfragen treten in den Vordergrund, sowohl was das Verhältniß der Natur zum Geiste als auch die letzte Begründung der Natur selbst betrifft, Probleme, welche bis jetzt zwar nicht unberührt, im wesentlichen aber offen geblieben sind.

Zunächst beschäftigen uns einige Schriften, die vom Standpunkt der Naturphilosophie aus jenen Uebergang vorbereiten, sie sind zusammenfassender Art und behandeln die systematische Einrichtung und Methode der Naturphilosophie, die Lösung der Hauptaufgabe, die Grundrichtung aller naturphilosophischen Probleme. Die erste Schrift besteht in einem Rückblick auf das entworfene System und giebt sich als „Einleitung", sie hat den Vorzug nachträglicher Einleitungen, die das Thema nicht vor sich haben und suchen, sondern durch die schon gegebene Darstellung beherrschen und deshalb um so sicherer führen: „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der speculativen Physik und der inneren Organisation eines Systems dieser Wissenschaft" (1799); die zweite ist die „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik" (1800); die dritte handelt „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen" (1801).

I. Die Entwicklung des naturphilosophischen Grundproblems.

1. Die Natur als Subject.

Wir werden nicht vermeiden können, in der folgenden retrospectiven Darstellung Bekanntes zu wiederholen, wobei nur die Formulirung neu ist, aber eben weil Schellings Formeln so viele Mißverständnisse erregt haben, ist es nothwendig, sie an ihrem richtigen Orte und dadurch im richtigen Lichte kennen zu lernen. Jede unnöthige Weiterung soll erspart bleiben. Die „Einleitung" ist der Weg, der von dem Entwurf des Systems zu der Stellung jener Aufgabe führt, die in der „Deduction des dynamischen Processes" gelöst sein will. Die Auseinandersetzung des Grundproblems der Naturphilosophie ist aus keiner schellingschen Schrift einleuchtender zu erkennen, als aus dieser Einleitung zum Entwurf.

Wie der Erfinder einer Maschine dieselbe mit völliger Klarheit durchschaut, weil er jeden Theil aus dem Ganzen, aus der Idee des

Ganzen erkennt, so will der Naturphilosoph die Organisation der Natur, das innere Triebwerk, die innere Construction derselben einsehen. Daher ist sein Gegenstand nicht das fertige, sondern das werdende Object, nicht das gewordene oder vorhandene Naturproduct, sondern die productive Natur, die natura naturans, die Natur nicht als Object, sondern als Subject. Seine Betrachtung ist gerichtet auf „das schlechthin Nicht-Objective in der Natur". Was der Erfahrung vorausgeht, die erzeugenden Bedingungen derselben bezeichnete Kant als „a priori". Wie sich bei Kant jene transscendentalen Bedingungen zu der Erfahrung verhalten, so verhält sich bei Schelling die Natur zu den Naturerscheinungen; wie bei jenem das Object der Vernunftkritik die reine Vernunft oder die Vernunft vor aller Erfahrung, die Vernunft a priori ist, so ist bei diesem das Object der Naturphilosophie „die Natur a priori". Und da das Wesen der Natur in ihrer erzeugenden oder productiven Thätigkeit besteht, so sagt Schelling: „die Natur ist a priori". Sie kann daher nur speculativ erkannt werden. [1]

Aber die schaffende Natur liegt nicht offen vor Augen; sie ist in ihren Producten verborgen und muß daher enthüllt, die Natur muß genöthigt werden, sich in ihrer Thätigkeit zu offenbaren. Dies geschieht im Experiment. „Jedes Experiment", sagt Schelling, „ist eine Frage an die Natur, auf welche zu antworten sie gezwungen wird." Aber das Experiment bleibt dem Zufall überlassen und tappt im Dunkeln, wenn es nicht durch eine vorausschauende Einsicht in das Wesen der productiven Natur gelenkt und beherrscht wird. „Es ist daher begreiflich, daß speculative Physik, die Seele des wahren Experiments, von jeher die Mutter aller großen Entdeckungen in der Natur gewesen ist." [2]

2. Die Natur als Object.

Die Grundfrage der Naturphilosophie ist völlig analog der Grundfrage der Vernunftkritik und der Wissenschaftslehre. Kant stellt die Frage: „Was ist Erkenntniß, und wie ist sie möglich?" Fichte fragte: „Was ist Selbstbewußtsein, und wie ist es möglich?" Schellings Frage lautet: „Was ist Natur, und wie ist sie möglich?" Nun besteht das Wesen der Natur in zwei Grundbedingungen: sie ist productiv und einleuchtend (erkennbar), sie ist schaffendes Princip und Anschauungsobject; sie wäre nicht, was sie ist, wenn eine dieser Bedingungen auf-

[1] Einleitung zu seinem Entwurf u. s. f. § 3—4. § 6. II. S. W. I. 3. S. 274 bis 280. — [2] Einl. § 4. S. 276, 280.

gehoben würde. Wie kann sie beides zugleich sein? Eben dies bedeutet die Frage: „wie ist Natur möglich?"

Setzen wir, die Natur wäre Productivität ohne Stillstand, reines Produciren (bloßes Werden), so wäre sie nicht erkennbar; sie ist es nur, wenn ihre Thätigkeit in einem Producte erscheint und objectiv wird. Setzen wir, daß ihre Thätigkeit dergestalt in ein Product überginge, daß sie ganz darin aufginge und sich erschöpfte, so wäre ihre Productivität und damit sie selbst aufgehoben. Daher kann die Natur weder blos productiv sein noch jemals völlig Product werden, sie muß beides in Einem sein. Die Frage heißt: wie ist diese Einheit möglich?

So viel ist einleuchtend, daß in jedem Naturproduct die Thätigkeit der Natur gehemmt erscheint, daß der Grund dieser Hemmung nur in der Natur selbst liegen kann, daher in der schaffenden Natur zwei entgegengesetzte Tendenzen enthalten sein müssen: „eine productive und antiproductive" oder „eine positive und negative Tendenz". Die Möglichkeit der Natur gründet sich daher auf diese Entzweiung innerhalb der einen mit sich identischen schaffenden Natur, auf diesen Gegensatz in der Einheit. „Allgemeine Dualität als Princip aller Naturerklärung ist so nothwendig als der Begriff der Natur selbst". „Diese Duplicität läßt sich nicht weiter physikalisch ableiten, denn als Bedingung aller Natur überhaupt ist sie Princip aller physikalischen Erklärung, und alle physikalische Erklärung kann nur darauf gehen, alle Gegensätze, die in der Natur erscheinen, auf jenen ursprünglichen Gegensatz im Innern der Natur, der selbst nicht mehr erscheint, zurückzuführen."[1]

3. Die Natur als Entwicklungsreihe oder Metamorphose.

Setzen wir, daß jene entgegengesetzten Thätigkeiten, woraus allein ein Product hervorgehen kann, in dem letzteren sich gegenseitig völlig aufheben, so ist das Product gleich Zero und der Moment seiner Entstehung unmittelbar auch seine Vernichtung, so käme es zu keinem bestehenden Product, zu keiner Natur als Object, zu keiner wirklichen Natur. Die letztere ist erst dann möglich, wenn das Product nicht im Entstehen aufhört, sondern immer wieder entsteht, d. h. sich beständig reproducirt oder selbst ins Unendliche productiv ist. Das Product muß productiv oder, was dasselbe heißt, die Productivität muß in ihm concentrirt sein, dann erst ist jene geforderte Einheit (der Productivität und des Products) wirklich vorhanden. Nun kann das

[1] Ebendas. § 4. § 6. IV. u. e. m.

Product, in welchem sich die schaffende Natur concentrirt, nur ein solches sein, das den Trieb zu unendlicher Entwicklung hat. Die Natur ist darum gleich einem Urproduct, welches sich in einer unendlichen Reihe von Producten entwickelt, sie ist nur möglich als eine solche Evolution des Urproducts, d. h. als eine unendliche Entwicklungsreihe. Jedes Product ist ein Hemmungspunkt, ein Evolutionspunkt, in jedem ist die schaffende Natur concentrirt, in jedem liegt der Keim eines Universums. „An dem großen Obelisken zu Rom läßt sich die ganze Weltgeschichte demonstriren; so an jedem Naturproduct. Jeder Mineralkörper ist ein Fragment der Geschichtsbücher der Erde. Aber was ist die Erde? Ihre Geschichte ist verflochten in die Geschichte der ganzen Natur, und so geht vom Fossil durch die ganze anorganische und organische Natur herauf bis zur Geschichte des Universums eine Kette.“[1]

Als Evolution kann aber die Natur nur dann erscheinen oder erkennbar (objectiv) werden, wenn sich die schaffende Thätigkeit im Product begrenzt und gestaltet. Daher muß jene unendliche Entwicklungsreihe des Urproducts gleich sein einem fortwährenden Uebergehen von Gestalt zu Gestalt, einem beständigen Formwechsel oder einer unendlichen Metamorphose. Die Entwicklungsreihe bildet Entwicklungsformen, die einander durchgängig verwandt sein müssen, denn sie stammen alle von einem Urproduct, sie haben deshalb „einen Grundtypus, der allen zu Grunde liegt, und den sie, unter mannichfaltigen Abweichungen zwar, aber doch alle ausdrücken“.[2]

4. Die Natur als Materie oder die dynamische Stufenfolge.

Jetzt heißt die Frage: wie wird die Natur als Metamorphose erkennbar? Setzen wir, daß die Natur gleich ist einem unaufhörlichen, rastlosen Formwechsel, so kommt das Product nur zum Ansatz, aber nicht wirklich zu Stande, es entsteht und vergeht, um wieder zu entstehen und zu vergehen, aber es hat keinen eigentlichen Bestand, es ist kein beständiges, der Anschauung und Erkenntniß einleuchtendes Product. Daher lautet die Grundfrage: wie wird das Product permanent? Wenn die Natur nicht ihre Producte fixirt, so kann sie auch nicht in ihren Producten erscheinen und also (da das Naturproduct = Erkenntnißobject ist) überhaupt keine Producte haben. „Die Naturphilosophie hat nicht das Productive der Natur zu erklären, denn wenn sie dieses nicht ursprünglich in die Natur setzt, so wird sie es nie

[1] Einl. § 6. IV. S. 291 Anm. — [2] Ebendas. § 6. IV. m. α—ε. S. 297—300.

in die Natur bringen. Zu erklären hat sie das Permanente." „Die Aufgabe der ganzen Wissenschaft ist, das Entstehen eines fixirten Products zu construiren." [1]

Es ist nothwendig: 1) daß die Natur als Product existirt, 2) daß dieses Product sich umwandelt und seine Gestalten wechselt, 3) daß es in diesem Wechsel beharrt. Die Frage geht auf das in allem Wechsel Beharrliche. Wenn die entgegengesetzten Factoren, woraus das Product entsteht, einander dergestalt aufheben, daß alle Thätigkeit aufhört, so giebt es gar kein Product. Wenn das Uebergewicht jedes der beiden dergestalt alternirt, daß es fortwährend wechselt, so giebt es in dem Product gar keine Ruhe, gar keinen Stillstand, nichts Beharrliches; daher müssen jene beiden Factoren sich gegenseitig (nicht etwa vernichten, wohl aber) dergestalt binden, daß ein Gleichgewicht stattfindet. In diesem Gleichgewicht ist das Product fixirt, es ruht und erscheint als das beharrliche Substrat alles Wechsels und aller Veränderung. Dieses beharrliche Substrat ist die Materie.

Nur als Materie ist die Natur erkennbar. Was vorher von der Natur als Product festgestellt wurde, gilt jetzt von der Natur als Materie. Das Product, in welches die schaffende Natur sich concentrirt, mußte den Trieb zu unendlicher Entwicklung haben. Die Materie ist daher nothwendig productiv, entwicklungsfähig, entwicklungskräftig; die Stufen ihrer Entwicklung sind, wie sie selbst, beharrlich oder permanent. Diese Kräfte (Factoren), aus denen die Materie folgt und die ihr vorausgehen, sind transscendental. Die Kräfte (Factoren), welche in der Materie wirken und als materielle Kräfte erscheinen, sind dynamisch. Daher ist die Entwicklung der Materie gleich einer „dynamischen Stufenfolge". Diese zu erkennen ist die Aufgabe der Naturphilosophie. „Es muß gezeigt werden, wie die Productivität allmählich sich materialisirt und in immer fixirtere Producte sich verwandelt, welches dann eine dynamische Stufenfolge in der Natur geben würde, und was auch der eigentliche Gegenstand der Grundaufgabe des ganzen Systems ist." [2]

II. Differenzirung und Indifferenzirung der Materie.

1. Relative Indifferenz.

In der Feststellung des Grundproblems sind noch zwei fragliche Punkte enthalten. Was zwingt die Natur, das Gleichgewicht der

[1] Ebendas. § 6. IV. g. u. S. 289, 305. — [2] Einl. § 6. IV. m. S. 302.

Kräfte zu setzen? Dieses Gleichgewicht gesetzt, so haben wir das Product im Zustande der Ruhe, des Stillstandes; so lange das Product (die Materie) nur im Gleichgewicht der Kräfte besteht, ist es todt. Was zwingt die Materie, das Band der Kräfte zu lösen und den Proceß der Gestaltung und Entwicklung einzugehen?

Jener Gegensatz der Kräfte ist eine ursprüngliche Entzweiung der einen productiven, mit sich identischen Natur, welche darum nothwendig ihre Einheit wiederherzustellen sucht, in dieselbe zurückstrebt oder, was dasselbe heißt, darauf ausgeht, den in ihr enthaltenen Gegensatz zu indifferenziren. Die Einheit vor dem Gegensatze nennt Schelling „Identität“, die Einheit, die aus demselben hervorgeht, „Indifferenz“ (er ist sich in dieser Art der Bezeichnung nicht gleich geblieben). Das Streben nach dieser Indifferenz zwingt die Natur, das Gleichgewicht der Kräfte zu setzen.[1]

Nun ist die Indifferenz bedingt und vermittelt durch den Gegensatz der Kräfte, sie ist daher an die wirksame Fortdauer desselben gebunden und wäre mit seiner Vernichtung selbst vernichtet: daher kann in der Natur selbst die Indifferenz nie total, sondern immer nur theilweise erreicht werden, es kann in der Natur nie zu einem Product kommen, das „absolute Indifferenz“ wäre. Jedes Naturproduct ist ein „relativer Indifferenzpunkt“, und es muß daher eine unendliche Reihe solcher Producte geben, die ihre Einheit (absolute Indifferenz) erstreben, aber nicht erreichen, die sich gegenseitig im Gleichgewicht, darum auch in der Sonderung erhalten. Darum muß die Materie, in der das allgemeine Gleichgewicht erscheint, in Massen zerfallen, die wieder in Massen zerfallen, sie muß sich differenziren in Centralkörper und subalterne Körper, deren Theile durch ihre gemeinschaftliche Tendenz gegen den Centralkörper zusammengehalten werden Jeder dieser Centralkörper bildet einen relativen Indifferenzpunkt, untergeordnet einem höheren Centralkörper, der auch wieder subaltern ist. „So unterhält z. B. die Sonne, weil sie nur relative Indifferenz ist, so weit ihre Wirkungssphäre reicht, den Gegensatz, welcher Bedingung der Schwere auf den untergeordneten Weltkörpern ist.“ Wäre die Materie nur eine Masse, so wäre ihr Gleichgewicht der Tod der Natur; sie bildet zahllose Massen, ein System derselben, näher ein Stufensystem weiterer und engerer, höherer und niederer Affinitätssphären, wie der

---

[1] Einl. § 6. IV. B. S. 307, 308.

Entwurf sagte, deren gemeinsames Band die Gravitation ist. Nur in einer solchen Organisation des Universums ist ein Gleichgewicht der Kräfte möglich, welches den Gegensatz der Kräfte nicht tödtet, sondern erhält und selbst an die Fortdauer desselben geknüpft ist. Die Unmöglichkeit, diesen Gegensatz gänzlich aufzuheben, sichert die Unendlichkeit des Universums.[1]

Nur als Product, als beharrliches Product, d. h. als Materie, ist die Natur erkennbar. Weil die Natur nach Indifferenzirung ihrer Gegensätze strebt, darum muß sie als Materie (Gleichgewicht der Kräfte) erscheinen. Product kann die Materie nur sein, wenn in jenem allgemeinen Gleichgewicht und durch dasselbe der wirksame Gegensatz der Kräfte erhalten bleibt: dies ist nur möglich durch die (relative) Herrschaft der Centralkräfte, d. h. im Gravitationssystem der Massen oder im Universum.

2. Der dynamische Proceß. Neue Aufgabe.

Jetzt läßt sich die Aufgabe der Naturphilosophie in ihre engsten Grenzen fassen. Da die Natur nothwendig als Materie erscheint, so ist diese das eigentliche Object der Naturphilosophie, und die Frage nach der Entstehung der Materie fällt zusammen mit der Frage nach der Erkennbarkeit der Natur und gehört daher unter den transscendentalen Gesichtspunkt, der seine Aufgabe gelöst haben muß, bevor das eigentliche Thema der Naturphilosophie beginnt. Dieses Thema ist die Materie als Subject, d. h. die Production, deren Subject (nicht deren Resultat) die Materie ist: es wird gefragt nicht nach den nothwendigen Bedingungen, sondern nach den nothwendigen Functionen der Materie, d. h. nach der Wirkungsart des dynamischen Processes, der aus der Materie nothwendig folgt. Darum nennt Schelling diese Functionen der Materie oder die nothwendigen Stufen des dynamischen Processes „die Kategorien der Physik" und macht deren Deduction zu seiner nächsten Aufgabe.

Das Naturproduct mußte productiv sein, d. h. sich selbst reproduciren. Dies gilt jetzt von der Materie. In dieser Reproduction oder Reconstruction der Materie besteht der dynamische Proceß, „er ist nichts anderes als die zweite Construction der Materie". Die Production der Materie ist keine Naturerscheinung, da diese erst mit der Materie eintritt. Erst die Reproduction der letzteren erscheint und aus ihr

[1] Einl. § 6. IV. B. c. S. 308—312. S. oben Cap. XVIII. XIX.

allein erhellt die Production der Materie. „Was im dynamischen Proceß am Product wahrgenommen wird, geschieht jenseits des Products mit den einfachen Factoren aller Dualität." Daher ist es der dynamische Proceß, woraus die productive Natur erkannt wird, und die Construction desselben bildet deshalb die Grundaufgabe aller Naturphilosophie. Nun enthält der dynamische Proceß verschiedene Momente oder Stufen. „So viele Stufen des dynamischen Processes es giebt, so viele Stufen in der ursprünglichen Construction der Materie." Nun besteht die Grundform alles dynamischen Processes in der Indifferenzirung der (differenzirten) Materie oder in dem Uebergange der Materie aus Differenz in Indifferenz. „Es wird daher gerade so viele Stufen des dynamischen Processes geben, als es Stufen des Ueberganges aus Differenz in Indifferenz giebt." [1]

Die Stufen sind Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß. Diese als die nothwendigen Functionen der Materie erkennen, heißt die Construction der letzteren begreifen. Die Lösung dieser Aufgabe, welche die nächste ist, besteht daher in der „allgemeinen Deduction des dynamischen Processes". Da sie die Grundbegriffe sind, aus denen die Production der Natur einleuchtet, nennt sie Schelling die Kategorien der letzteren. „Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß sind die Kategorien der ursprünglichen Construction der Natur, — diese entzieht sich uns und liegt jenseits der Anschauung, jene sind das darin zurückbleibende, feststehende, fixirte, — die allgemeinen Schemata der Construction der Materie. Und um hier den Kreis in dem Punkte wieder zu schließen, von dem er anfing: wie in der organischen Natur in der Stufenfolge der Sensibilität, der Irritabilität und des Bildungstriebes in jedem Individuum das Geheimniß der Production der ganzen organischen Natur liegt, so liegt in der Stufenfolge des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Processes, so wie sie auch am einzelnen Körper unterschieden werden kann, das Geheimniß der Production der Natur aus sich selbst."

[1] Einl. § 6. IV. B. e. f. S. 315, 320—21.

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Die Kategorien der Physik. Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß.

I. Die Bestimmung der Aufgabe.

1. Die Einheit des Transscendentalen und Dynamischen.

Man wird in dem bisherigen Entwicklungsgange der Naturphilosophie bemerkt haben, wie jener transscendentale Charakter, der ihre Anlage ausmacht, immer deutlicher hervortritt. Schon die erste Construction der Materie, welche Schelling in seinen Ideen versuchte, hatte dargethan, daß die Grundbedingungen, woraus die Materie folgt, Anschauungen seien;[1] die in der Materie wirksamen Bedingungen sind Kräfte. Was jenseits der Materie Anschauung ist, erscheint diesseits der Materie als Kraft; was dort im transscendentalen Sinne gilt, das gilt hier im dynamischen. Das transscendentale und dynamische Princip sind im Wesen identisch: jenes bedingt die Materie, dieses ist durch die Materie bedingt. Um Schellings Naturphilosophie und die Aufgaben, zu denen sie fortschreitet, aus ihrem innersten Grunde zu verstehen, ist es von der größten Wichtigkeit, diese Identität ins Auge zu fassen und festzuhalten. Es ist der Punkt, in dem jenes Licht aufgeht, das der Naturphilosophie den Weg in das Identitätssystem zeigt und erleuchtet.

Weil die transscendentalen und dynamischen Factoren der Materie dieselben sind, darum sind auch die transscendentale und dynamische Erklärungsart im Grunde identisch, darum kann aus der Materie die Construction oder Entstehung derselben erkannt werden, d. h. sie ist dynamisch erkennbar. Dies ist der Grundgedanke und das eigentliche Thema jener Abhandlung, die auf der Grenze der Naturphilosophie und Identitätslehre steht: „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik“. Etwas transscendental erklären heißt dasselbe herleiten aus den Bedingungen der Erkenntniß, etwas dynamisch erklären heißt dasselbe herleiten aus den Bedingungen der Construction der Materie. Schelling selbst hat am Schluß seiner

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. XIV.

Abhandlung diesen Grundgedanken auf das Klarste ausgesprochen. „Das Dynamische ist für die Physik eben das, was das Transscendentale für die Philosophie ist, und dynamisch erklären heißt in der Physik eben das, was transscendental erklären in der Philosophie heißt. Eine Erscheinung wird dynamisch erklärt heißt ebensoviel als: sie wird aus den ursprünglichen Bedingungen der Construction der Materie überhaupt erklärt; es bedarf also zu ihrer Erklärung außer jener allgemeinen Gründe keiner besonderen, erdichteten Ursachen, z. B. einzelner Materien. Alle dynamischen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subject der Natur selbst, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüste die sichtbare Welt ist.“ [1]

Die transscendentalen Principien waren die unendliche oder schrankenlose und die ihr entgegengesetzte Thätigkeit der Anschauung, deren gemeinsames Product das raumerfüllende Object (Materie) ist; die dynamischen Principien sind die expansive und attractive (retardirende) Kraft, welche innerhalb der Materie ihren Gegensatz sowohl setzen als aufheben, d. h. die Materie differenziren und indifferenziren. Eben darin besteht der dynamische Proceß.

2. Die Form des dynamischen Processes.

Es ist schon gesagt, daß es so viele Momente oder Stufen (Potenzen) des dynamischen Processes geben müsse als Uebergänge aus der Differenz in die Indifferenz. Nicht als ob diese Momente, welche die Natur durchläuft, zeitlich unterschieden wären, sie sind in der Natur dynamisch oder metaphysisch gegründet, daher sind sie zugleich und werden als Reihenfolge nur in der Erkenntniß oder Construction unterschieden, welche nothwendig genetisch verfährt: sie sind nicht Perioden, sondern „Kategorien“. [2]

Dieser logische Unterschied ist im Voraus einleuchtend. So viele differente Zustände es giebt, so viele Arten oder Stufen des Ueberganges in die Differenz, so viele Arten oder Stufen des dynamischen Processes. Nun ist die Differenz eine dreifache: sie besteht entweder zwischen den einfachen in jedem Körper wirksamen Factoren (Kräften) oder zwischen den Producten, d. h. den verschiedenen Körpern, diese letzteren sind einander entgegengesetzt entweder als Factoren, so daß der Körper A den einen, der Körper B den entgegengesetzten Factor

[1] Allgemeine Deduction des dynamischen Processes u. s. f. § 63. S. W. I. 4. S. 75 ff. — [2] Ebendas. § 30. S. 25 ff.

darstellt, oder als Producte, so daß jeder beide Factoren enthält, aber in A der eine, in B der entgegengesetzte Factor das absolute Uebergewicht hat. Im ersten Fall besteht die Indifferenz, in welche der Uebergang stattfindet, in der Aufhebung des Gegensatzes, d. h. im Indifferenzpunkt, im zweiten im relativen Gleichgewicht der Körper, d. h. in der Ausgleichung des Gegensatzes, im dritten in der gegenseitigen Durchdringung der Körper, d. h. in der Bildung eines neuen Products: die erste Form ist der Magnetismus, die zweite die Elektricität, die dritte der chemische Proceß. Im Magnetismus herrscht die Differenz blos der Kräfte (Factoren), „die reine Differenz", „die Differenz in der ersten Potenz", im elektrischen und chemischen Proceß herrscht die Differenz der Körper, aber dort kommt es nur zum relativen Gleichgewicht, die Körper bleiben different; hier kommt es zum absoluten Gleichgewicht, zur gegenseitigen Durchdringung, zur wirklichen Indifferenz. Im chemischen Proceß verhalten sich die Körper, wie im Magnetismus die Kräfte (Factoren). So bewegt sich der dynamische Proceß vom Indifferenzpunkt, den er im Magnetismus erreicht, durch das relative Gleichgewicht (vorübergehende Indifferenz) der Körper im elektrischen Proceß zu der indifferenten Materie, die der chemische Proceß producirt.[1] Wir sehen die Raumerfüllung entstehen vom Punkt bis zum Körper.[2]

II. Die Genesis der Raumerfüllung.

1. Der Magnetismus als Function der Materie. (Die Länge.)

Es ist nicht genug, zu behaupten, daß die Materie das raumerfüllende Object sei; die Naturphilosophie fragt: wie entsteht dieses Object? Die Construction der Materie bedeutet die Genesis der Raumerfüllung, und da diese in den drei Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe geschieht, so wird gefragt: welche Functionen der Materie bedingt jede dieser drei Dimensionen? Die Auflösung dieser Frage aus der Einsicht in die Wirksamkeit der beiden entgegengesetzten Kräfte der Expansion und Attraction ist gleichbedeutend mit der „Deduction des dynamischen Processes".[2]

Wenn jede der beiden Kräfte völlig unabhängig und für sich allein wirkte, so wäre, wie schon Kant gezeigt, das Product der Expansion der unendliche Raum, das der Attraction der mathematische Punkt, es

[1] Einl. z. Entwurf. § 6. IV. B. e. S. 314—321. — [2] Allg. Deduction des dynamischen Processes § 4. § 30.

käme dann zu keiner Dimension, zu keiner wirklichen Raumerfüllung: die letztere fordert das Zusammenwirken der Kräfte, ihre Vereinigung in demselben Subject, ihre wirkliche Entgegensetzung. Nur in der Vereinigung der Kräfte besteht deren Gegensatz. Wenn die eine Kraft von A nach B, die andere umgekehrt von B nach A wirkt, so können beide expansiv sein; dann sind nur die Richtungen entgegengesetzt, nicht die Kräfte. Wenn aber von demselben Punkt aus beide Kräfte wirken (die eine centrifugal, die andere centripetal), so leuchtet ein, daß sie einander völlig entgegengesetzt sind, daß die eine expansiv, die andere attractiv, jene positiv, diese negativ sein muß. Nur aus einem solchen Gegensatz, aus einer solchen Entzweiung der Kräfte in einem und demselben Subject ist die Raumerfüllung zu erklären.[1]

Die erste Kraft wirkt von dem Punkt A aus nach allen Richtungen, d. h. expansiv, die zweite wirkt von demselben Punkt aus die erste einschränkend, d. h. attractiv; sie wirkt von A aus in der Richtung nach A, also wirkt sie nothwendig in die Ferne, in jede Ferne, auf jeden von A entfernten Punkt, gleichviel wie groß oder klein der Zwischenraum ist. Zwischen zwei Punkten A und B von beliebiger Entfernung liegt ein Raumgebiet, welches die beiden Kräfte von A aus in gerader, aber entgegengesetzter Richtung beschreiben. Da die zweite Kraft die erste einschränkt, so setzt sie die Wirksamkeit derselben voraus, daher muß in einem Theil jenes Raumgebiets die expansive vorherrschen; da die zweite Kraft von A aus nur in die Ferne wirken kann, so hat ihre Wirksamkeit im Punkte A selbst noch kein Object, daher wird in diesem Punkte die expansive allein herrschen; da aber unter der Herrschaft dieser Kraft die zweite zu wirken beginnt und mit der zunehmenden Entfernung von A wächst, so muß innerhalb des Raumgebiets zwischen A und B ein Punkt kommen, wo beide Kräfte einander das Gleichgewicht halten und sich aufheben. In diesem Punkt herrscht und wirkt keine von beiden, jenseits dieses Punktes beginnt das Uebergewicht der zweiten Kraft und wächst, bis im Punkt B die expansive zu wirken aufhört; in diesem Punkt herrscht die zweite (negative) Kraft allein. Es giebt demnach in dem Raumgebiet A B einen Punkt A, in dem die positive Kraft allein herrscht, einen Punkt B, in dem die negative Kraft allein herrscht, und zwischen beiden in der Mitte den Indifferenz- oder Nullpunkt C. Zwischen A und B ist

[1] Ebendas. § 6.

das Uebergewicht der positiven Kraft in stetiger Abnahme, zwischen C und B das der negativen in stetiger Zunahme.

Das Product beider Kräfte ist demnach die Linie oder die reine Dimension der Länge, sie ist bestimmt durch die drei Punkte: den positiven Pol, den negativen und den Indifferenzpunkt. Diese drei Punkte constituiren den Magnetismus. Daraus folgt, „daß die Länge in der Natur überhaupt nur unter der Form des Magnetismus existiren kann, oder daß der Magnetismus überhaupt das Bedingende der Länge in der Construction der Materie ist.“ [1]

Wenn aber der Magnetismus das erste Moment der wirklichen Raumerfüllung ausmacht, so ist dadurch bewiesen, daß er keine vereinzelte Naturerscheinung ist, sondern „eine allgemeine Function der Materie“. Wie er die Dimension der Länge bewirkt, so wirkt er auch nur in dieser Dimension, er sucht in dem leitenden Körper die Länge, er wird nur von der Länge geleitet, er wirkt nicht im Verhältniß der Masse, die Zunahme der Kraft geschieht im Verhältniß der Länge. Dafür sprechen Brugmanns, Bernoullis, Coulombs Versuche, denen Schelling eine goethesche Beobachtung zugesellt.[2]

2. Die Elektricität als Function der Materie. (Die Breite.)

Im Magnetismus bindet der Indifferenzpunkt die beiden Kräfte aneinander und hält sie im Gleichgewicht, von hier aus wirken sie in entgegengesetzter Richtung und fliehen sich ins Unendliche: daher bedingt der Magnetismus durch den Indifferenzpunkt die Linie oder die reine Dimension der Länge. „Die beiden Pole des Magnets repräsentiren uns die beiden ursprünglichen Kräfte, welche hier zwar bereits anfangen sich zu fliehen und an entgegengesetzten Punkten zu zeigen, doch aber noch in einem und demselben Individuum vereinigt bleiben.“ [3]

Wird der Indifferenzpunkt aufgehoben und damit das Band der Kräfte gelöst, so werden diese wirklich getrennt und erscheinen an zwei verschiedene Individuen vertheilt (die Linie ACB wird differenzirt in die beiden Linien AC und CB). Im Indifferenzpunkt waren die beiden in entgegengesetzten Richtungen wirksamen Kräfte vereinigt, eben dadurch wurde in der Natur die Linie oder die bloße Dimension der Länge constituirt. Jetzt wirken die Kräfte in der Trennung; daher kann ihr Product nicht mehr blos die Linie (Länge) sein.

[1] Ebendas. §§ 8–13. — [2] Ebendas. §§ 14, 15. 21a. — [3] Ebendas. § 15.

Jetzt wirkt jede der beiden Kräfte nicht mehr in einer bestimmten Richtung, da die Bedingung derselben aufgehoben ist, sondern nach allen. Die negative Kraft wirkt nach allen Richtungen der positiven entgegen. Die expansive Kraft wirkt in verschiedenen Richtungen (Linien), die von demselben Punkt aus divergiren, die attractive wirkt in verschiedenen (jenen entgegengesetzten) Richtungen, die in demselben Punkt convergiren, beide Kräfte beschreiben Winkel, sie wirken daher in der Breite oder als Flächenkräfte. „Dieser Moment der Construction der Materie, durch welchen zu der ersten Dimension die zweite hinzukommt, ist in der Natur durch die Elektricität bezeichnet." Der ganze Unterschied zwischen Magnetismus und Elektricität beruht darauf, daß der Gegensatz, der im ersten Moment noch als vereinigt in einem und demselben identischen Subject erscheint, in diesem als an zwei verschiedene Individuen vertheilt erscheint. [1]

Als Flächenkraft ist die Elektricität, wie der Magnetismus, eine allgemeine Function der Materie, es giebt daher keine besondere elektrische Materie. Daß aber die Elektricität nicht blos in der Länge, sondern in Länge und Breite, aber auch blos in diesen beiden Dimensionen wirke, daß sie die ganze Oberfläche des Körpers afficire, aber nicht in das Innere desselben eindringe, sei durch Coulombs Untersuchungen bewiesen. [2]

Aus der Trennung der Kräfte als der Bedingung des elektrischen Processes folgt der Gegensatz der elektrischen Zustände und Wirkungsarten (positive und negative Elektricität). Da die Elektricität allgemeine Function der Materie ist, so ist sie in jedem Körper enthalten, aber sie tritt nicht hervor, so lange die beiden Kräfte gebunden oder im Gleichgewicht sind. Daher wird die Elektricität nicht erzeugt, sondern geweckt oder erregt, sie wird dem Körper im unelektrischen Zustande nicht mitgetheilt, sondern durch Störung des elektrischen Gleichgewichts in ihm vertheilt. Setzen wir zwei Körper A und B, der erste sei im positiv elektrischen Zustande und repräsentire ausschließend den positiven Factor, der andere sei im elektrischen Gleichgewicht, also im unelektrischen Zustande, so besteht zwischen beiden der Gegensatz von Uebergewicht und Gleichgewicht, also eine Differenz, die nach Ausgleichung (wechselseitiger Indifferenzirung) strebt. Wenn beide Körper sich berühren, so folgt die wechselseitige Herstellung des Gleichgewichts; wenn sie sich

---

[1] Ebendas. §§ 16—20. — [2] Ebendas. §§ 21—23.

nicht berühren, so folgt die Tendenz zur Berührung, die wechselseitige Anziehung. In dem Körper B wird das Gleichgewicht gestört, die gebundenen Kräfte werden getrennt und fliehen einander, die negative bewegt sich in der Richtung des positiven Körpers, die positive in der entgegengesetzten. So vertheilen sich im Körper B die elektrischen Kräfte nach entgegengesetzten Richtungen. Jetzt verhält sich dieser Körper wie der Magnet; die Elektricität sucht, wie der Magnetismus, die Länge; die Form des Körpers übt daher einen Einfluß auf die elektrische Wirkung: so erkläre sich die Wirkung der Spitzen auf Elektricität, die Ausstrahlung jener kegelförmigen Feuerpinsel aus der Gestalt des zugespitzten Körpers, worin „die reinen Wirkungslinien der Elektricität" erscheinen. Schon Coulomb hatte gesagt, daß die Erklärung dieser Erscheinung gewissermaßen als Probe einer Theorie der Elektricität angesehen werden könne.[1]

Da die elektrische Anziehung nur begründet ist in der Tendenz auf das herzustellende Gleichgewicht, so folgt aus dem hergestellten Gleichgewicht nothwendig die Zurückstoßung, daher ist die letztere nicht Wirkung der zurückstoßenden (positiven) Kraft, sonst würden negative Elektricitäten einander nicht abstoßen.[2]

3. Die Schwere und der chemische Proceß. (Die wirkliche Raumerfüllung).

Es handelt sich noch darum, das dritte Moment der Raumerfüllung in der Construction der Materie zu begründen, den wirklichen raumerfüllenden Körper: geometrisch ausgedrückt (nicht, wie Schelling sagt, die Fläche in der zweiten, sondern) die Linie in der dritten Potenz, das Product der Linie und Fläche; dynamisch ausgedrückt, die Synthese des Magnetismus und der Elektricität, die Vereinigung dieser beiden Momente in einem dritten, worin die beiden entgegengesetzten Factoren zugleich getrennt sind, wie in der Elektricität, und vereinigt, wie im Magnetismus.[3]

Der geometrische Körper begrenzt, der wirkliche Körper erfüllt den Raum und macht denselben undurchdringlich. Eine solche bestimmte Raumerfüllung kann nur dadurch zu Stande kommen, daß die repulsive Kraft eingeschränkt wird durch einen gewissen Grad der attractiven. Ein solcher Grad enthält selbst eine Einschränkung der attractiven Kraft, und da der Grund dieser Einschränkung, von dem die reale Raum-

---

[1] Ebendas §§ 24—27. — [2] Ebendas. §§ 28, 29. — [3] Ebendas. §§ 33, 44.

erfüllung abhängt, in keiner der beiden Kräfte gesucht werden kann, so liegt in diesem Punkt das aufzulösende Problem. Jede Raumerfüllung hat ihren Grad oder ihr Maß. Dieses Maß besteht eben darin, daß die repulsive Kraft eingeschränkt wird durch die selbst eingeschränkte attractive. Kant hat in seiner Dynamik die graduelle Raumerfüllung gefordert, aber nicht abgeleitet und nicht ableiten können, da er die Materie zugleich als Product und Subject (Träger) der Kräfte ansah.[1]

Zur realen Raumerfüllung gehört, daß in jedem Punkte des Raumes beide Kräfte vereinigt wirken, ohne sich aufzuheben. Wenn sie sich aufheben, ist ihre Vereinigung unwirksam. Also wird die wirksame Vereinigung beider Kräfte gefordert. Diese Forderung kann nur erfüllt werden durch eine dritte vereinigende oder synthetische Kraft, die (nicht blos in der Linie oder Fläche, sondern) in jedem Punkte des Raumes wirkt, d. h. den Raum durchdringt und eben deshalb, weil sie in jedem Punkte die entgegengesetzten Kräfte nicht aufhebt, sondern verknüpft, undurchdringlich macht oder erfüllt.[2]

Diese die entgegengesetzten Factoren voraussetzende und verknüpfende Kraft darf als solche mit keiner der beiden Kräfte identificirt werden, sie kann, als deren Band, ihren Grund nicht in einem der entzweiten Factoren, sondern nur in der Identität oder Einheit der Natur („in der construirenden Thätigkeit") selbst haben. Es ist „das Ursprüngliche in der Natur oder vielmehr die Natur selbst", die hier als Kraft erscheint und wirkt, nicht wie sie dem ursprünglichen Gegensatze vorausgeht, sondern denselben beherrscht und vereinigt. Daher ist diese allgemeine und umfassende Kraft nicht als einfache, sondern als zusammengesetzte (synthetische) zu verstehen.[3]

Diese Repulsion und Attraction zusammenfassende, den Raum durchdringende und in jedem Punkt erfüllende Kraft ist die Schwere; sie ist die Bedingung, vermöge deren die Materie als Masse erscheint. Sie wirkt durch jeden Massentheil, daher den Massen proportional, sie bedingt jedes einzelne raumerfüllende Product, daher wirkt sie in allen, in der Verkettung der gesammten Materie; ihr Product ist keine vereinzelte Masse, sondern die Totalität aller: die wechselseitige Massenanziehung oder Gravitation.

[1] Ebendas. §§ 31, 32, 35. — [2] Ebendas. § 35. — [3] Ebendas. §§ 36, 37. § 39 Anmerkung. Vgl. Fr. v. Baader über das pythagoreische Quadrat. S. W. Hauptabth. I. Bd. 3. S. 258.

Will man die Schwere durch eine der beiden entgegengesetzten Kräfte ausdrücken, so kann es nur diejenige sein, welche die Repulsion einschränkt und dadurch schwer macht, d. h. die Attraction; sie erscheint in ihrer Wirkung als Attraction, aber als Attraction der Massen. Die Attraction als solche macht keine Masse; daher ist zwischen Attraction und Schwere wohl zu unterscheiden und die Schwerkraft keineswegs mit Newton der ursprünglichen Attractivkraft gleichzusetzen. Nicht aus der Attraction folgt die Schwere, sondern aus der Schwere folgt jene durchgängige Wechselwirkung der Massen, jene „Verkettung aller Materie", wodurch in jedem einzelnen Product der die Repulsion einschränkende Grad der Attraction bestimmt wird. Eben dieses Moment, von dem das Maß der Raumerfüllung abhängt, war zu begründen.[1]

Die Körper unterscheiden sich demnach durch die Intensitäten ihrer Raumerfüllung, d. h. durch den Grad der Einschränkung ihrer Repulsivkraft. Dieselben Quantitäten repulsiver Kraft können dargestellt sein in ungleichen Volumina, verschiedene Quantitäten in gleichen. Dasselbe Quantum der Repulsivkraft, dargestellt im kleineren Volumen, verdichtet den Körper und macht ihn specifisch schwerer. Daher folgt aus den verschiedenen Graden der Attractivkraft innerhalb der Körper die Differenz der Dichtigkeiten und specifischen Gewichte, womit aber keineswegs die Qualitätsunterschiede der Materie erschöpft sind. Nun ist in jedem Körper der bestimmte Grad seiner Attractivkraft, von dem die Intensität seiner Raumerfüllung (specifisches Gewicht und Dichtigkeit) abhängt, in der Verkettung und Wechselwirkung aller Materie bedingt, also ein von außen bewirkter, daher erzwungener Zustand, den der Körper zu verändern strebt und, sobald seine äußeren Verhältnisse gegen andere Körper sich ändern, auch wirklich verläßt.[2]

Die Schwere bedingt das dritte Moment in der Construction der Materie, die wirkliche Raumerfüllung, die dritte Dimension. Es muß innerhalb der Materie einen Proceß geben, welcher dieses dritte Moment in der Construction der Materie reproducirt, einen Proceß, in dem mit den Körpern geschieht, was vermöge der Schwere mit den Kräften geschieht. Vermöge der Schwere werden die entgegengesetzten Kräfte dergestalt vereinigt, daß sie den Raum bis in seine unendlich kleinen Theile gemeinsam erfüllen. Der Proceß, in welchem verschiedene Körper

[1] Allg. Ded. § 32. §§ 37—39 Anm. — [2] Ebendas. § 40.

sich wechselseitig dergestalt durchdringen, daß sie einen gemeinsamen Raum erfüllen oder zur Darstellung einer gemeinschaftlichen Raumerfüllung gelangen, ist der chemische. Wie sich der Magnetismus zum ersten Moment in der Construction der Materie verhält und die Elektricität zum zweiten, so verhält sich der chemische Proceß zum dritten.[1] Wie die dritte Dimension die beiden ersten in sich enthält, so der chemische Proceß den Magnetismus und die Elektricität. Wie die drei Dimensionen eine Stufenfolge (Potenzen) bilden, so auch die drei Formen des dynamischen Processes. Wenn der Magnetismus Flächenkraft wird, geht er in Elektricität über; wenn die elektrische Kraft eine durchdringende wird, geht sie in chemische Kraft über. „Man kann es also jetzt als einen bewiesenen Satz vortragen, daß es eine und dieselbe Ursache ist, welche alle diese Erscheinungen hervorbringt, nur daß diese durch verschiedene Determination auch verschiedener Wirkungen fähig wird. Was bis jetzt bloße Ahnung, ja bloße Hoffnung war, endlich alle diese Erscheinungen auf eine gemeinschaftliche Theorie zurückführen zu können, strahlt uns jetzt als Gewißheit entgegen, und wir haben Grund zu erwarten, daß die Natur, nachdem wir diesen allgemeinen Schlüssel gefunden haben, uns allmählich auch das Geheimniß ihrer einzelnen Operationen und der einzelnen Erscheinungen, welche den dynamischen Proceß begleiten, und welche doch alle nur Modificationen einer Grunderscheinung sind, aufschließen werde. Man wird von jetzt an genauer aufmerken und wirkliche Experimente anstellen über die Spuren des magnetischen Moments im chemischen Proceß, die freilich, da dieser Moment der am schnellsten vorübergehende ist, die schwächsten und unmerklichsten sein werden." „Man wird bei den chemische Processe, z. B. der Wasserzersetzung, begleitenden elektrischen Erscheinungen genauer verweilen und endlich vielleicht selbst die Uebergänge einer und derselben Kraft erst in eine Flächen- und endlich in eine durchdringende Kraft unterscheiden können."[2]

---

[1] Ebendas. §§ 41—42. — [2] Ebendas. § 45.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Das Licht und die Qualitätsunterschiede der Materie.

I. Die Bestimmung der Aufgabe.

1. Die Processe erster und zweiter Ordnung.

Da die productive Natur uns nur aus dem beharrlichen Naturproduct, d. h. aus der Materie einleuchtet, so kann die Production der letzteren nicht als solche, sondern nur aus ihrer Reproduction, d. h. aus dem dynamischen Proceß erkannt werden. Die Entstehung der Materie, die ursprüngliche Genesis der Raumerfüllung nennt Schelling „den Proceß erster Ordnung" oder „die productive Natur in der ersten Potenz", die Reproduction der Materie (den dynamischen Proceß) dagegen „den Proceß zweiter Ordnung" oder „die productive Natur in der zweiten Potenz". Was dort Bedingung zur Materie oder Moment in deren Construction war, erscheint hier als Function der Materie oder als Moment in deren Reconstruction. Die Momente der ersten Ordnung liegen außerhalb der Erfahrung oder der sichtbaren Natur, ausgenommen das dritte, worin sich die Materie vollendet: der Proceß der Schwere, der sich durch sein Phänomen bis in die Sphäre der Erfahrung erstreckt. Die Momente der zweiten Ordnung durchläuft die Natur vor unseren Augen.[1]

Da die specifischen Attractivkräfte der Körper durch die Schwere bestimmt sind, welche selbst in den Proceß erster Ordnung gehört, so gelten Dichtigkeit und specifisches Gewicht als „Eigenschaften erster Potenz". Es giebt andere davon unabhängige Qualitäten der Materie, die von dem Proceß zweiter Ordnung abhängen und deshalb „Eigenschaften der zweiten Potenz" heißen: sie folgen sämmtlich aus den Functionen der Materie oder aus den verschiedenen Verhältnissen der Körper zum Magnetismus, zur Elektricität und zum chemischen Proceß; daher können sie auch magnetische, elektrische, chemische Eigenschaften genannt werden. Das sind die Qualitätsunterschiede der Materie, um deren Ableitung es sich handelt. Eben diese Aufgabe hatte Kant aus den Principien seiner Dynamik weder gelöst noch zu lösen vermocht.[2]

[1] Ebendas. § 41. — [2] Ebendas. § 47.

2. Das Licht.

Gefordert wird die Ableitung der besonderen Bestimmungen der Materie aus dem dynamischen Proceß. In dieser Stellung der Aufgabe ist schon „das allgemeine Princip einer Construction der Qualitätsunterschiede" bezeichnet. Indessen ist zur Lösung dieser Aufgabe erst eine Grundbedingung festzustellen, die bis jetzt noch den Charakter einer Voraussetzung trägt. Es ist dargethan, daß die productive Natur nur aus der Materie erkennbar sei; es ist vorausgesetzt, daß die Materie von sich aus einleuchte. Die Bedingungen zur Materie haben diesen einleuchtenden Charakter nicht, die Functionen der Materie setzen ihn voraus. Daher entsteht hier die Frage: *Was macht die Materie einleuchtend oder phänomenal?* Wäre die Materie kein Product, sondern etwas ursprünglich Gegebenes, darum Unauflösliches und Unerkennbares, so bliebe sie dunkel, und die obige Frage wäre nicht zu stellen, geschweige zu lösen.

Nur weil die Materie *Product* ist, kann sie überhaupt einleuchtend sein; nur wenn sie auf einer Construction beruht oder aus einer construirenden Thätigkeit hervorgeht, ist sie Product; sie ist daher einleuchtendes Product nur dann, wenn diese „construirende Thätigkeit" selbst einleuchtet. Nun wird alle ursprüngliche Production der Natur nur erkannt aus der Reproduction, aus einem Proceß zweiter Ordnung. Daher heißt die Frage: in welcher Erscheinung reproducirt die Natur ihre construirende Thätigkeit? Und da diese in der Raumerfüllung besteht, so wird gefragt: wie erscheint die Natur als *raumerfüllende Thätigkeit?* Wie macht sie als solche sich einleuchtend?

Diese Erscheinung muß in der Construction der Materie dem dritten (raumerfüllenden) Moment entsprechen, welches alle drei Dimensionen umfaßt. Dieses dritte Moment war die *Schwere*, die zwar erscheint, aber nur als Masse, als raumerfüllendes *Product* erscheint, nicht als raumerfüllende *Thätigkeit*. In dem Product ist die Thätigkeit gefesselt und verschlossen, daher kann in der Schwere selbst die raumerfüllende Thätigkeit als solche nicht erscheinen, vielmehr wird sich die Erscheinung derselben zu der Schwere so verhalten müssen, wie die reine Thätigkeit zu dem fixirten Product: sie wird der Schwere entgegengesetzt sein, also als das Gegentheil der Schwere erscheinen; sie wird wie diese den Raum durchdringen, ohne ihn wie diese undurchdringlich zu machen oder als Masse zu erfüllen; sie wird daher den Raum nach allen drei Dimensionen nur „*beschreiben*" und als

Gegentheil der schweren Masse, der raumerfüllenden Materie selbst nicht materiell sein. Wenn vermöge der Schwere die Repulsion durch die Attraction gefesselt wurde, so wird hier das Band der Kräfte gelöst und die Repulsion erscheint in ihrer Freiheit. Diese Erscheinung ist das Licht.[1]

Der Schwerkraft tritt die Lichtkraft entgegen als „die construirende Kraft der zweiten Potenz", d. h. als die Reproduction der productiven Thätigkeit. Ohne eine solche Reproduction gäbe es in der Natur kein fortwährendes Bilden und Umbilden der Producte, keine Entwicklung, kein Leben: daher jene von Schelling geltend gemachte Analogie zwischen dem Licht und der Bildungskraft. Wo Producte aufgelöst und gebildet werden, wie im chemischen Proceß; wo das Product sich selbst reproducirt, wie im Leben, da ist das Licht thätig. Hier ist die Grundbedingung jener beständigen und sich steigernden Selbstproduction, die das Wesen der Natur und deren Erkennbarkeit ausmacht. Ihre Selbstproduction vollendet sich in der Selbsterkenntniß. Alles wirkliche Erkennen besteht ja darin, daß die Entstehung der Dinge reconstruirt, die schaffende Natur reproducirt wird. Was im Lichte beginnt, vollendet sich im Denken. „Wenn die Natur einmal bis zum Produciren des Producirens geht, so ist ihr in dieser Richtung keine Grenze mehr zu setzen, sie wird auch dieses Reproduciren wieder reproduciren können, und es ist nicht zu verwundern, wenn selbst das Denken nur der letzte Ausbruch von dem ist, wozu das Licht den Anfang gemacht hat."[2] So sagt Schelling an einem anderen Ort gegen Eschenmayer: „Der Impuls der Spontaneität fällt noch in die Sphäre der Natur selbst; es ist das Licht, der Sinn der Natur, mit welchem sie in ihr begrenztes Inneres sieht, und der die im Product gefesselte ideelle Thätigkeit der construirenden zu entreißen sucht. Wie jene der Tag, so ist diese (die construirende) die Nacht, jene das Ich, diese das Nicht-Ich der Natur selbst."[3]

Von jeher hat der Instinct der Sprache das Denken mit dem Lichte, die Erkenntnißvorgänge mit Lichtvorgängen verglichen und von Klarheit der Vorstellungen, Erleuchtung des Geistes u. s. f. geredet. Dem liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Die Naturphilosophie macht aus dem Gleichniß Ernst, sie sieht in dem Lichte nicht blos ein Sinnbild, sondern eine Vorbildung und Vorstufe des Denkens, den

[1] Ebendas. § 43. — [2] Ebendas. § 43. — [3] Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie u. s. f. S. W. I. 4. S. 103.

ersten Ausdruck der Idealität, den Uract der Geistesthätigkeit, den Anfang des Erkenntnißprocesses, der das Thema der Weltentwicklung ausmacht. Alles Erkennen ist Reproduction. Setze als die Bedingung, aus der die Reproduction hervorgeht oder frei wird, nichts anderes als die schwere Materie, und die Erscheinungsform jener Kraft kann keine andere sein als das Licht; setze als die Bedingung, woraus das Licht sich von neuem entbindet, den Organismus in seiner höchsten Entwicklung, und die Form, in der jetzt die construirende Thätigkeit aufgeht, ist der Intellect. Wie sich auf der ersten Stufe der erkennbaren Naturproduction das Licht zur Schwere verhält, so verhält sich auf der höchsten der Geist zum Leben. In dieser Anschauung liegt eine sehr bedeutsame und fortwirkende Wendung der Naturphilosophie. Wir haben in Schellings Entwicklung schon den Moment vor uns, von dem er sagt: „Als mir das Licht in der Philosophie aufging!“

II. Die Qualitätsunterschiede.

1. Wärme und Cohäsion.

Wenn die Natur nicht ihre productive oder construirende Thätigkeit als solche reproducirt, so kann es überhaupt keinen dynamischen Proceß, also auch keine Qualitätsunterschiede der Materie geben: daher ist das Licht die zureichende und allgemeine Ursache der letzteren. Da der Proceß der zweiten Ordnung (dynamischer Proceß) den der ersten potenzirt und selbst durch das Licht bedingt ist, so kann dieses „die potenzirende Ursache“ schlechtweg heißen.[1]

Was in der Construction der Materie das erste Moment oder die erste Dimension (Länge) bedingt, erscheint in der Reconstruction der Materie als Function der Länge oder als Längenkraft, deren Product diejenige Eigenschaft des Körpers giebt, die dem Magnetismus entspricht. Nun wirkt die attractive Kraft in jeder Nähe als in die Ferne, sie bindet daher in unendlich kleiner Entfernung die repulsive Kraft dergestalt, daß jeder folgende Punkt mit dem vorhergehenden durch eine Kraft zusammenhängt, die der Entfernung jener Punkte von einander widerstrebt: dieser Zusammenhang der Körpertheile ist die Cohäsion, diese Kraft, die der Zerreißung des Körpers, also einer in gleicher Richtung mit der Länge des Körpers ziehenden Kraft Widerstand leistet, ist die Cohäsionskraft, deren höchster Grad den

---

[1] Allg. Ded. § 47.

cohärentesten oder starrsten Körper ausmacht. Dadurch ist die Gestalt und Raumgröße des Körpers bedingt. Die Cohäsion im Zustande der Starrheit ist daher ein Product des Magnetismus oder die Eigenschaft, welche dem Magnetismus entspricht. Daher kann der Magnetismus nur in seinem Product, d. h. in starren Körpern erscheinen, nur in solchen, die nicht den höchsten Grad der Cohärenz haben, weil hier die Pole und der Indifferenzpunkt in unendlicher Nähe liegen, d. h. in denselben Punkt fallen, der in einem solchen Körper überall ist. Nur in Körpern von einer gewissen Starrheit kann die Eigenschaft des Magnetismus hervortreten.[1]

Der Magnetismus erscheint als Cohäsionsproduct, nicht als Cohäsionsproceß, als gewordene, nicht als werdende Cohäsion. Diese letztere kann nur erscheinen, wenn eine bestimmte Cohäsion aufgelöst oder der Cohäsionszustand verändert wird. Eine solche Veränderung ist zugleich Aufhebung der Gestalt, Uebergang des Körpers in das Gestaltlose: der Proceß der Entstaltung im Gegensatze zu dem der Gestaltung. Alle Entstaltung ist bedingt durch das Licht, das den Körper als Wärme durchdringt und dem vorhandenen Cohäsionszustande, der Starrheit der Gestalt entgegenwirkt. Daher verhalten sich Licht und Magnetismus, Wärme und Cohäsion, wie Entstaltung und Gestaltung. „Mit dem Dasein des Lichts in der Natur ist das Signal zu einem neuen Streit gegeben, der zwischen dem Proceß der Entstaltung und dem der Gestaltung fortwährend geführt wird." Sie sind einander entgegengesetzt und bedingen sich wechselseitig. Hieraus erklärt sich der Zusammenhang zwischen Licht und Magnetismus. Um diesen Gegensatz zwischen Gestaltung und Entstaltung, zwischen Setzung und Aufhebung der Cohäsion zu bezeichnen, nennt Schelling die Wärme „das Princip des Unmagnetismus".[2] Da nun die Cohäsionskraft sich nur äußern kann, indem sie der Auflösung des Cohäsionszustandes oder der Wärme widerstrebt, so erscheint ihre Wirksamkeit durch die des Lichtes bedingt: in dieser Rücksicht nennt Schelling das Licht „das Bedingende des Magnetismus". Der Magnetismus wirkt als Cohäsionskraft, diese Wirksamkeit erscheint als widerstrebende Cohäsionskraft, im Streit mit der Wirksamkeit des Lichtes, welche letztere daher die Erscheinung des Magnetismus sowohl hervorruft als aufhebt. Daraus erkläre sich, warum die Wirksamkeit des Lichtes im Körper (Wärme) eine der

[1] Ebendas. §§ 48, 51. Zus. 1 u. 2. — [2] Ebendas. § 49.

Bedingungen sei, ohne welche der Magnetismus nicht zum Vorschein komme; er erscheint nur in undurchsichtigen Körpern. Daß Erwärmung magnetische Polarität hervorrufe, zeige sich am Turmalin; daß Erhitzung die magnetische Polarität aufhebe, lasse sich an einer Magnetnadel darstellen, die durch die Einwirkung eines Pols von ihrer natürlichen Richtung abgelenkt und durch die Erhitzung jenes Pols bestimmt werde, in ihre frühere Lage zurückzukehren.[1]

Wenn das Licht die construirende Kraft der zweiten Potenz ist, so werden die Momente der letzteren (des dynamischen Processes) auch am Lichte selbst sich darstellen, und es wird daher ein Lichtphänomen gleichsam „unter dem Schema eines Magnetismus" geben, eine Art Lichtmagneten, worin die entgegengesetzten Pole und die continuirlichen Abstufungen zwischen beiden leuchtend hervortreten, wie es in dem länglichen Lichtbilde des Spectrums (den prismatischen Lichterscheinungen) sich zeigt. In dieser Auffassung des Farbenphänomens als einer Polaritätserscheinung bemerken wir von neuem jenen Berührungspunkt zwischen Goethe und Schelling.[2]

2. Die elektrischen und die chemischen Qualitäten.

Das zweite Moment in der Construction der Materie erscheint in der Reproduction als Function der Fläche oder Flächenkraft, deren Product diejenigen Eigenschaften der Körper ausmacht, welche der Elektricität entsprechen. Durch die Reihe aller dieser Eigenschaften erstreckt sich der dem elektrischen Proceß eigenthümliche, an verschiedene Körper vertheilte Gegensatz. Da nun jede Empfindung ihren entgegengesetzten Pol hat, da alle Empfindungen durch Gegensätze bestimmt sind, so betrachtet Schelling die Elektricität als das Bestimmende aller sinnlichen Qualitäten. In der elektrischen Anziehung und Abstoßung der Körper ist schon eine Art wechselseitiger Wahrnehmung oder Empfindung wirksam. Alle Qualitätsunterschiede der Materie sind erschöpft durch die Verschiedenheit der Cohäsionskräfte, die sinnlichen Empfindungen und die chemischen Eigenschaften, welche letzteren durch die Beziehungen der Körper zum chemischen Proceß bestimmt sind, der innerhalb der Materie das dritte Moment in deren Construction, die bestimmte Raumerfüllung reproducirt. Hier erscheint im Gegensatz und in der Wechselwirkung der Körper jene durchdringende Kraft, die in der Construction der Materie die Schwere ausmacht, und die als

[1] Ebendas. § 50. — [2] Ebendas. § 52.

construirende Kraft überhaupt, die den Raum durchdringt, ohne ihn zu erfüllen, sich im Lichte darstellt.[1]

Die Grundbedingungen des chemischen Processes sind Körper, die sich verhalten, wie jene einander polar entgegengesetzten Kräfte, die der Magnetismus vereinigt, die Elektricität getrennt erscheinen läßt. Der chemische Gegensatz beruht auf der verkörperten elektrischen Polarität, der eine Körper repräsentirt die Repulsionskraft (positive Elektricität), der andere die Attractionskraft (negative Elektricität). Nun ist der chemische Proceß als Reproduction der Materie (wechselseitige Durchdringung der Körper) ein Proceß sowohl der Entstaltung oder Auflösung als auch der Gestaltung; daher werden unter den Grundbedingungen desselben auch solche Körper sein müssen, welche die gestaltende Kraft der Cohäsion in größerem oder geringerem Grade repräsentiren. Je stärker die Cohärenz, desto größer das Uebergewicht der Attraction oder des negativen Magnetismus, umgekehrt im entgegengesetzten Fall. Daher müsse es chemische Repräsentanten nicht blos der positiven und negativen Elektricität, sondern auch des positiven und negativen Magnetismus geben: jene seien Wasserstoff und Sauerstoff, diese Stickstoff und Kohlenstoff. Die letztere Parallele hatte Steffens aufgestellt, Schelling entlehnte sie als einen „höchst glücklichen Gedanken", weil auf diese Art durch den Magnetismus die chemischen Eigenschaften der ursprünglich starren und festen Körper ebenso bedingt erscheinen, als durch die entgegengesetzten Elektricitäten die der ursprünglich flüssigen. (Daran knüpft sich die von Steffens ausgesprochene, von Schelling getheilte Vermuthung, ob nicht der Stickstoff ein dunstförmig aufgelöstes Metall sei und alle Metalle Zusammensetzungen aus Kohlenstoff und Stickstoff). Positiv elektrisch sei stets der verbrennlichere, negativ elektrisch der verbranntere Körper; in der Verbrennung löse sich der ganze Körper in positive Elektricität auf, durch die Verbrennung gehe er aus dem Maximum des positiv elektrischen Zustandes über in das Minimum des negativ elektrischen.[2]

3. Der Galvanismus und die voltasche Säule.

Es giebt einen Proceß, in dem jene drei Formen des dynamischen sowohl vereinigt als getrennt sind: der Galvanismus, der die magnetische, elektrische, chemische Thätigkeit in sich vereinigt und zugleich in den leitenden Körpern, die sich durch ihre Cohäsionsgrade unter-

[1] Ebendas. §§ 53, 55. — [2] Ebendas. §§ 54—57.

scheiden (dem flüssigen Leiter und den beiden festen von höherer und geringerer Cohäsion), getrennt darstellt. Das Schema des Magnetismus sei die Linie, das der Elektricität der Winkel, das des Galvanismus der Triangel. Diese drei Kräfte seien gleichsam „die Primzahlen der Natur", ihre Schemata „deren allgemeine Hieroglyphen".[1]

So enthält der Galvanismus den dynamischen Proceß in allen seinen Momenten und bedingt zugleich den organischen: „er ist das eigentliche Grenzphänomen beider Naturen". Die Functionen der organischen Natur, Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb, sind die höheren Potenzen des Magnetismus, der Elektricität und der chemischen Production.[2]

In demselben Jahr, wo Schelling diese seine Deduction des dynamischen Processes veröffentlichte, war die voltasche Säule erfunden worden. Noch in demselben Heft der Zeitschrift für speculative Physik brachte Schelling die Nachricht, daß die Darstellung der Elektricität und des chemischen Processes im Galvanismus in zwei Versuchen von Volta auf das Vollkommenste erreicht sei: der eine Versuch sei die Zusammensetzung einer Leydener Flasche, die sich selbst lade, der andere die Wasserzersetzung durch den galvanischen Strom, wobei Sauerstoff und Wasserstoff sich ganz wie entgegengesetzte Elektricitäten verhalten: der erste sei völlig neu, der zweite nur die neue und glückliche Modification einer Entdeckung, deren Priorität dem J. W. Ritter gebühre.[3]

Vierundzwanzigstes Capitel.

Naturphilosophie und Identitätsphilosophie.

I. Naturphilosophie und Wissenschaftslehre.[4]

1. Die Umbildung der Philosophie.

Als Schelling die „Deduction des dynamischen Processes" gab, hatte er bereits sein „System des transscendentalen Idealismus" veröffentlicht und die Stellung, welche die Naturphilosophie zur Wissenschaftslehre einnahm, von Grund aus geändert. Es war keine Frage, daß die Aufgabe der Naturphilosophie durch die Wissenschaftslehre ge-

[1] Ebendas. § 59. Vgl. oben Cap. XX. S. 416—418. — [2] Allg. Ded. § 61. Vgl. oben Cap. XI. S. 347—350. — [3] Zeitschrift für specul. Physik. I. 2. (1800.) Miscellen. B. 4. S. W. I. 4. S. 544–546. — [4] Vgl. Cap. XXVII. Nr. II.

fordert wurde, wohl aber konnte es von vornherein fraglich erscheinen, ob innerhalb der letzteren jene Aufgabe blos ungelöst blieb oder auch unlösbar. Im ersten Fall verhält sich die Naturphilosophie zur Wissenschaftslehre als deren Ausbildung und Ergänzung, im zweiten als deren Erweiterung und Umbildung; sie durchbricht die Grenzen, welche mit den Principien der Wissenschaftslehre zusammenfallen und für diese selbst unübersteiglich sind. Gilt der erste Fall, so erscheint die Wissenschaftslehre als das System der Philosophie, der Ausbildung bedürftig und fähig; gilt der zweite Fall, so erscheint die Wissenschaftslehre zur Ausbildung einer Naturphilosophie nicht fähig und darum der Umbildung bedürftig, es ist dann ein neues System, eine Reform der Philosophie nothwendig, die von der Naturphilosophie ausgeht. Als Schelling die letztere unternahm, stand er in der vollen Anerkennung der fichteschen Herrschaft. Unter seinen Händen hat sich das Werk zu einer Bedeutung und Selbständigkeit entwickelt, die sich der Wissenschaftslehre gegenüberstellt und von derselben emancipirt. Jetzt fühlt er sich als Begründer eines neuen Systems, zu dem von Kant her Fichte nur den Uebergang bildet. Von einer nur noch bedingten Anerkennung Fichtes wird Schelling schnell fortschreiten zur schroffsten Entgegensetzung.

Um den chronologischen Gang genau einzuhalten, hätten wir den Abschnitt der Naturphilosophie bereits abbrechen und die letzten ihr specifisch zugehörigen Abhandlungen erst innerhalb der Identitätslehre wieder aufnehmen müssen. Aber ein solcher Abbruch würde die Darstellung gestört haben und scheint um so weniger zuläßig, als einige jener Schriften mit den früheren Werken in unmittelbarer Verbindung stehen, wie die „Zusätze" zur zweiten Auflage der Ideen (1803) und die „Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur" in der zweiten Auflage der Schrift von der Weltseele (1806). Daher wollen wir die Darstellung der Naturphilosophie ohne Unterbrechung vollenden und dann in einem neuen Abschnitt die der Identitätslehre folgen lassen. Nur auf diese Weise ordnen sich die Werke unseres Philosophen in zusammenhängende und übersichtliche Gruppen. Zugleich gewinnen wir durch diesen Gang den günstigen Standpunkt, um von der Naturphilosophie aus die ganze Differenz zwischen Fichte und Schelling zu ermessen.

Sachlich genommen, betrifft diese Differenz das Verhältniß der transscendentalen und dynamischen Betrachtungsart, worüber Schelling

in dem Schlußparagraph seiner „Deduction des dynamischen Processes“ und in einer besonderen Abhandlung „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen“ seine Lehre einleuchtend und entscheidend festgestellt. Die letzte Schrift war durch Eschenmayer veranlaßt, der in Schellings „Entwurf“ die transscendentale Begründungsart vermißt hatte. [1]

2. Die Realität der Natur.

Die Naturphilosophie verhält sich zur Wissenschaftslehre, wie die Natur zum Ich (Bewußtsein). In dieser Frage liegt der zu erleuchtende Cardinalpunkt, von dem alles Weitere abhängt. Man sieht sogleich, daß es sich hier nicht um einen Rangstreit philosophischer Disciplinen handelt: ob die Naturphilosophie in dem System der Philosophie der Wissenschaftslehre coordinirt oder subordinirt sein soll? Steht die Naturphilosophie innerhalb der Wissenschaftslehre, so kann sie die Natur nur als Object des Bewußtseins begreifen, d. h. als bloßes Phänomen. Die Frage von eminenter Bedeutung ist daher: ob die Natur eine reale Geltung hat oder nur eine phänomenale? Ist sie nur Phänomen oder Object des Bewußtseins, so gilt Fichtes Idealismus: das Bewußtsein (Ich) ist dann das Erste, Ursprüngliche, Voraussetzungslose. Hat dagegen die Natur eine in ihr selbst gegründete Realität, deren Entwicklung dem Bewußtsein vorausgeht und dasselbe bedingt, so gilt die Naturphilosophie als „die physikalische Erklärung des Idealismus“; dann erscheint jene Losreißung von der Natur, die das Bewußtsein vollzieht, als „die Intention der Natur selbst“, „diese hat von Ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie durch die Vernunft erreicht“, „der Mensch ist nicht nur Idealist in den Augen des Philosophen, sondern in den Augen der Natur selbst.“ [2]

Eben dies übersieht der Philosoph. Weil für ihn das Bewußtsein das erste Object ist, so nimmt er es für das Erste überhaupt; in Wahrheit ist es das Object in der höchsten Potenz. Er übersieht die Vorgeschichte des Bewußtseins, er läßt deshalb das Bewußtsein aus sich entstehen, als ob es autochthonisch wäre. Darin besteht die Täuschung des Idealismus, die ein Blick in das Wesen der Natur enthüllt. „Nur

[1] Allg. Ded. § 63. „Anhang zu dem Aufsatz des H. Eschenmayer, betr. den wahren Begriff der Naturphilosophie u. s. f.“ Jener Aufsatz E. hieß: „Spontaneität = Weltseele oder über das höchste Princip der Naturphilosophie“. Zeitschr. f. spec. Physik. II. 1. (1801.) S. W. I. 4. S. 79—103. — [2] Allg. Ded. § 63. S. W. I. 4. S. 76.

der Physiker kommt hinter jene Täuschung. Man möchte daher allen Menschen, die in der Philosophie jetzt zweifelhaft sind und nicht auf den Grund sehen, zurufen: Kommt her zur Physik und erkennt das Wahre". So lange der Mensch in der Betrachtung der Dinge nicht von sich loskommen kann und daher nicht das Object als solches, sondern immer sich mitsieht, so lange besteht jene Täuschung, so lange kann er nicht „rein theoretisch oder blos objectiv denken", d. h. er kann nicht Natur denken, nicht seine eigene Vorgeschichte erkennen, jene Entwicklung, in der er selbst noch nicht war, sondern nur angelegt war, woraus er hervorgeht. „Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, blos objectiv, ohne alle Einmischung von Subjectivem zu denken, so werden sie dies verstehen lernen."[1]

Die Vorgeschichte des Bewußtseins enthält die Vorstufen der Vernunft, in dieser aufbewahrt, um erinnert, wiedervergegenwärtigt, reproducirt zu werden. Diese Aufbewahrung nennt Schelling „das transscendentale Gedächtniß der Vernunft". Die Vernunft reproducirt ihre Vorstufen, d. h. sie erkennt die Natur. Wie wir ein erlebtes Object wiedererkennen, sobald es gegenwärtig vor uns hintritt, so erkennt die Vernunft ihre erlebten Zustände wieder, wenn sie in dauernder Gegenwart existiren, als sichtbare Objecte ihr Gedächtniß wecken und beleben. „Die platonische Idee, daß alle Philosophie Erinnerung sei, ist in diesem Sinne wahr; alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur." Gewiß, eines der tiefsinnigsten Worte Schellings!

Wenn aber das bewußte Erkennen die Reproduction der Natur und deren höchste Potenz ist, so muß die Natur die Vorstufen der Erkenntniß enthalten und selbst Erkenntnißprozeß in niederer Potenz sein, selbst empfindend und anschauend. „Nach unserer Weise zu reden, können wir also sagen: alle Qualitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, die Natur selbst eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz."[2]

II. Natur und Bewußtsein.

1. Die Natur als „depotenzirtes Ich".

Unter diesem Gesichtspunkt muß die Philosophie aufhören, subjectiver Idealismus zu sein, was sie nach Schellings Dafürhalten auf

[1] Ebendas. S. 76, 77. — [2] Ebendas. S. 77.

Fichtes Standpunkt war und blieb, denn die Wissenschaftslehre wollte zwar das Bewußtsein ableiten, aber immer mit den Mitteln des schon fertigen Bewußtseins, woher jener unvermeidliche Cirkel kam, der wie ein Bann auf diesem System lag.[1]

Es giebt dem Idealismus gegenüber eine ganze Parade von Einwürfen auf flacher Hand. Wenn alle Objecte meine Producte sind, ob dann jener fünfzigjährige Baum, den ich soeben anschaue, erst vermöge dieser Anschauung entstehe? Oder wie glücklich der Idealist sei, der die göttlichen Werke des Plato und Sophokles und aller andern großen Geister als die seinigen betrachten könne! Wobei, wie Schelling witzig bemerkt, man nicht vergessen möge, wie sehr dieses Glück durch andere Werke, z. B. die des Fragers, gemäßigt werde. Jene Einwürfe sind so lange scheinbar, als man im Idealismus den baaren Unsinn sieht, sie sind selbst in den Augen ihres eigenen Publikums hinfällig, wenn die Production im Sinne der Reproduction verstanden wird. Es konnte Schelling nicht (wie Eschenmayer zu glauben schien) darum zu thun sein, gegen solche Einwürfe sich zu decken oder solchen Collisionen mit dem Idealismus auszuweichen.[2]

Die Naturphilosophie ist auch Idealismus, sie ist es als Construction der Natur, nur ist sie keine „idealistische Construction derselben". „Es giebt einen Idealismus der Natur und einen Idealismus des Ich. Jener ist mir der ursprüngliche, dieser der abgeleitete." Es ist immer derselbe Punkt, den Schelling gegen Fichte kehrt: die Unmöglichkeit, den Bann des Bewußtseins zu durchbrechen und das Object zu erfassen, nicht erst bei seinem Eintritt in das Bewußtsein, sondern vor diesem. Für das Ich muß der Eintritt des Objects in das Bewußtsein mit der Entstehung des Objects zusammenfallen, weil das Ich nicht im Stande ist, das Object in seinem ursprünglichen Entstehen, d. h. in der bewußtlosen Thätigkeit zu erblicken. Das Ich ist die höchste Potenz. Wenn alles Objective im Ich ist, aber nicht gleich Ich, so kann es nur die niedere Potenz des Ich sein: „das depotenzirte Ich". „Das Object hat, indem es in meine Hände kommt, bereits alle die Metamorphosen durchlaufen, welche nöthig sind, um es ins Bewußtsein zu erheben. Das Objective in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist nur möglich dadurch, daß man das Object alles Philo-

---

[1] Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie u. s. f. S. W. I. 4. S. 85 ff. — [2] Ebendas. S. W. I. 4. S. 81–83.

sophirens, das in der höchsten Potenz = Ich ist, depotenzirt und mit diesem auf die erste Potenz reducirten Object von vorn an construirt."[1]

2. Die Natur als Subject-Object.

Das Object hat demnach, bevor es sich in das Bewußtsein erhebt, eine selbständige Realität, es bringt sich und aus sich das Bewußtsein hervor. Diese bewußtlose Selbstentwicklung (als Prius des Bewußtseins) ist die Natur. Um dasselbe in der kürzesten Formel auszusprechen, die Schelling typisch gemacht hat: „die Natur ist Subject-Object". Als Selbstproduction oder Selbstentwicklung macht sie sich objectiv, eben darum ist sie Subject-Object, und zwar ist sie es ohne alle Einmischung des Bewußtseins, daher ist sie „reines Subject-Object". Demgemäß heißt die Frage der Naturphilosophie nicht mehr: „wie entsteht aus dem Objectiven das Subjective?", sondern: „wie entsteht aus dem reinen Subject-Object das Subject-Object des Bewußtseins?"

Setzen wir das Subjective gleich dem Idealen, das Objective gleich dem Realen, so kann statt Subject-Object in der obigen Formel auch gesagt werden: „das Ideal-Reale". „Mir ist", erklärt Schelling, „das Objective selbst ein zugleich Ideelles und Reelles; beides ist nie getrennt, sondern ursprünglich (auch in der Natur) beisammen; dieses Ideal-Reale wird zum Objectiven nur durch das entstehende Bewußtsein, in welchem das Subjective sich zur höchsten Potenz erhebt." Es ist einleuchtend, daß diese höchste Potenz nichts anderes sein kann als Bewußtsein. Wenn das reine Subject-Object sich objectiv ist, so muß es allmählich ganz objectiv werden, d. h. die Natur muß im Bewußtsein und darum als Bewußtsein hervortreten. Die Natur in diesem Sinn, aber auch nur in diesem, ist die nothwendige Bedingung des Bewußtseins. So muß sie sein, wenn sie reales Erkenntnißobject ist, oder, was dasselbe heißt, wenn es ein wirkliches Wissen giebt. Darum konnte Schelling gewissen Einwürfen mit Recht erwiedern, daß er die Natur als Object nicht voraussetze, vielmehr ableite, daß er überhaupt nichts voraussetze, als was sich unmittelbar aus den Bedingungen des Wissens als erstes Princip einsehen lasse, ein ursprünglich zugleich Sub- und Objectives, durch dessen Handeln zugleich mit der objectiven Welt als solcher auch schon ein Bewußtes, dem sie Object wird, und umgekehrt gesetzt werde. Diese Erklärung gilt gegen alle Einwürfe, welche in der Naturphilosophie Rückfall in Dogmatismus sehen.[2]

---

[1] Ebendas. S. 84 ff. — [2] Ebendas. S. 86, 87.

3. Die Natur als Anschauung.

Denn die Natur als reines Subject-Object, ohne alle Einmischung des Bewußtseins betrachten, heißt keineswegs die Natur betrachten ohne alle Rücksicht auf das Bewußtsein. Im Gegentheil, sie gilt als die Selbstentwicklung, welche sich nothwendig zum Selbstbewußtsein erhebt: darin besteht die Probe der Rechnung, daß deren Facit, die Summe und das Resultat des Ganzen, dem Bewußtsein gleichkommt. Ist das Philosophiren mit einer Rechnung zu vergleichen, bei der das Bewußtsein oder das Erkenntnißvermögen die Rolle des Wirths hat, so läßt sich allem Dogmatismus vorwerfen, daß er seine Rechnung ohne den Wirth gemacht habe, nicht aber dieser Naturphilosophie. Nur soll unter den Posten der Rechnung nicht der Wirth selbst vorkommen, das Bewußtsein soll da nicht mitsprechen, wo es überhaupt noch nicht spricht.

Diese Nichteinmischung des Bewußtseins ist es, was Schelling die zur Naturphilosophie nothwendige Abstraction von allen denjenigen Bestimmungen nennt, welche durch das freie Handeln in das Object gesetzt werden. „Ich fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellectuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird; ich fordere aber außerdem noch die Abstraction von dem Anschauenden in dieser Anschauung." Was Schelling verlangt, ist demnach die intellectuelle Anschauung ohne Ich, ohne Bewußtsein, also die intellectuelle Anschauung als bewußtlose Thätigkeit, d. h. als Natur. Er fordert statt des anschauenden Ich die bewußtlos anschauende Natur (reines Subject-Object).[1]

Wenn wir in das Object der Betrachtung das subjective Bewußtsein gar nicht einmischen, dann haben wir das reine Object, dann denken wir „blos objectiv oder rein theoretisch". Was wir in dieser Weise denken, ist die Natur selbst. Daher sind für Schelling „theoretische Philosophie" und „Naturphilosophie" Wechselbegriffe. „Die Philosophie kehrt zu der alten griechischen Eintheilung in Physik und Ethik zurück, welche beide wieder durch einen dritten Theil (Poetik oder Philosophie der Kunst) vereinigt sind."[2]

III. Das Identitätssystem.

Wir gewinnen den Blick auf das ganze System, dessen Theile Glieder einer Entwicklung ausmachen. „In ihm ist absolute Con-

---

[1] Ebendas. S. 86—88. — [2] Ebendas. S. 92.

tinuität, es ist eine ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten und Zusammengesetztesten, dem Kunstwerk, heraufgeht." „Ich gebe nicht zwei verschiedene Welten zu, sondern nur die eine selbige, in welcher alles und auch das begriffen ist, was im gemeinen Bewußtsein als Natur und Geist sich entgegengesetzt wird."[1]

Diese Weltanschauung will Schelling in seinem System der Philosophie darstellen. „Ich halte sie" sagt er am Schluß unserer Abhandlung, „für die allein wahre, durch sie wird aller Dualismus auf immer vernichtet und alles absolut Eins."[2]

Mit dem Begriff des Subject-Objects sind drei wichtige Bestimmungen gegeben:

1) Die Methode der Entwicklung, kraft deren das Subjective aus jeder Objectivirung sich zu einer neuen Stufe (Potenz) seiner Thätigkeit erhebt: dies ist „die Methode der Potenzirung", die Schelling stets für seine Erfindung erklärt, als solche festgehalten und niemals verleugnet hat. (Er hat später ihr Gebiet und ihre Tragweite begrenzt.)

2) Das Princip der Identität, welche das Thema der gesammten Weltentwicklung und jeder Stufe derselben ausmacht in niederer oder höherer Potenz. Alle Entwicklungsunterschiede in Natur und Welt sind daher nur quantitative Differenzen.

3) Deshalb muß die ursprüngliche Einheit, von der ausgegangen wird und die selbst aller Entwicklung (Differenzirung) zu Grunde liegt, als eine solche gefaßt werden, in der noch keinerlei Differenz enthalten ist, sonst wäre sie in der Entwicklung begriffen, nicht deren Princip. Diese Einheit nennt Schelling „die absolute Indifferenz".

Fünfundzwanzigstes Capitel.

Die Naturphilosophie als Ideenlehre.

I. Der neue Standpunkt.

1. Das transscendentale Princip als Weltprincip.

Wer Schellings naturphilosophische Schriften in chronologischer Ordnung durchläuft, wird nach dem Zeitpunkt, den wir erreicht haben, ich meine nach dem Jahre 1801, eine auffallende Veränderung be-

[1] Ebendas. S. 89, 102. — [2] Ebendas. S. 102.

merken, die sich schon in der Sprache und Ausdrucksweise kundgiebt. Neue Termini treten auf, abstracter und dunkler als die früheren. Wenn man den Grund dieser Veränderung, den nur eine tief eindringende, mit dem Ideengange des Philosophen ganz vertraute Aufmerksamkeit erkennt, nicht klar vor sich sieht, so wird man bald von dem Studium dieser Schriften zurücktreten, abgeschreckt und ermüdet von der Unverständlichkeit der Darstellung. Um die Probe zu machen, vergleiche man die erste Einleitung in die „Ideen" vom Jahr 1797 mit dem „Zusatz" vom Jahr 1803.[1] Damals konnte Schelling den Begriff der Natur und die Aufgabe einer Naturphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte begründen, während jetzt diese Begründung geschehen soll aus den eigenen Mitteln seines neuen Systems. Er bedarf einer eigenen Principienlehre. Seine Aufgabe ist: es soll mit den transscendentalen Principien, unter deren bisheriger Herrschaft die Natur aus den Bedingungen der subjectiven Erkenntniß erklärt wurde und daher durchgängig einen phänomenalen Charakter behielt, die Realität der Natur vereinigt werden. Die Natur besteht unabhängig von unserem subjectiven Erkennen, das sie vielmehr selbst bedingt und hervorbringt: dies ist ihre Realität und zwar in Rücksicht auf das subjective Bewußtsein ihre unbedingte Realität. Aber sie besteht nicht unabhängig von den Bedingungen des Erkennens überhaupt, sie trägt diese Bedingungen und damit die transscendentalen Principien selbst in sich: dies ist ihre Idealität. Auf keine andere Weise ist jene That auszuführen, zu der sich Schelling berufen fühlte: der Durchbruch aus dem Netze des subjectiven Bewußtseins und seiner Vorstellungswelt in das freie und offene Feld der Wirklichkeit. Daher müssen wir urtheilen, daß der Punkt, in dem wir Schelling angelangt sehen, ein in seinem Ideengange nothwendig gesetztes und folgerichtiges Ziel war.

Die Sache selbst liegt sehr einfach. Setze die Natur als bedingt durch das subjective Bewußtsein, d. h. als bloßes Object oder Phänomen, und du hast der Natur diejenige Realität abgesprochen, aus welcher das subjective Bewußtsein erfahrungsmäßig hervorgeht. Setze die Natur als Ding an sich, wie es bei den Naturalisten der vorkritischen Zeit und den unkritischen Naturalisten, die immer sind, der Fall war, und du hast der Realität der Natur diejenigen Bedingungen genommen,

[1] „Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als nothwendigen und integranten Theil der ersteren." S. W. I. 2. S. 57—73.

vermöge deren sie das subjective Bewußtsein hervorbringt. Beides ist unmöglich und durch die Erfahrung selbst verurteilt. Eine Natur, welche erst aus dem subjectiven Bewußtsein hervorgeht, ist keine; eine Natur, aus welcher das subjective Bewußtsein nicht hervorgehen kann, ist auch keine. Was also bleibt übrig, als die Principien, in denen und durch welche alles Erkennen besteht, in die Wurzeln der Natur selbst, in den innersten Grund der Welt selbst zu verlegen und von hier aus die Weltentwicklung zu betrachten und zu begründen?

Genau dieses ist der Punkt, dem Schelling jetzt gegenübersteht und auf den seine ganze speculative Forschung sich richtet. Möglich, daß es auch nur ein Durchgangspunkt ist. Vorläufig ist es der zu befestigende Ausgangspunkt, den Schelling beim Anfange seiner Laufbahn nicht in dieser Klarheit vorstellte. Jetzt sieht er von oben herab auf sein erstes naturphilosophisches Werk, indem er dasselbe zum zweiten male in die Oeffentlichkeit einführt: „es habe nur die entfernten und durch die untergeordneten Begriffe des blos relativen Idealismus verworrenen Ahnungen der Naturphilosophie enthalten".[1]

2. Das Absolute. Absoluter Idealismus.

Die Philosophie ist nicht mehr relativer oder subjectiver Idealismus, der seinen Ausgangspunkt in den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß nimmt. Sie hat das Princip zu erkennen, aus dem die wirkliche Welt, welche Natur und Geist in sich begreift, nothwendig folgt: dieses das Universum bedingende, umfassende und aus sich erzeugende Princip nennt Schelling „das Absolute". „Die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten." Wäre das Absolute erkenntnißlos, blind, Natur im gewöhnlichen Sinn, so wäre eine solche Wissenschaft und überhaupt alles Erkennen unmöglich. Das Absolute ist selbst Erkennen. Es ist nicht naturalistisch, sondern idealistisch zu fassen: daher ist die Philosophie „absoluter Idealismus", der das System des Ganzen, die Naturphilosophie und den relativen Idealismus in sich begreift.[2] So ist die Naturphilosophie die eine nothwendige Seite des Ganzen, hervorgehend aus dem absoluten Idealismus, vorausgehend dem relativen.[3]

Aus dem Begriff des Absoluten folgt, daß es nicht von außen erkannt, nicht Gegenstand einer fremden Erkenntniß sein, sondern die Erkenntniß desselben nur in ihm selbst stattfinden kann. Sein Erkannt-

[1] Zusatz zur Einleitung in die Ideen. S. W. I. 2. S. 69. — [2] Ebendaselbst S. 66, 68. — [3] Ebendas. S. 58.

werden ist Selbsterkennen. Das Absolute selbst ist Erkenntnißact (Vernunft), die Philosophie als Wissenschaft des Absoluten fällt mit diesem Acte zusammen, sie steht innerhalb desselben und betrachtet in diesem Lichte die Welt, oder sie bleibt für immer im Netze des subjectiven Bewußtseins befangen und gefangen und sieht statt der Dinge nur deren Bilder und Schatten an der Wand ihrer beschränkten Vorstellungsweise, wie jene Höhlenbewohner Platos.

Das Absolute ist als Selbsterkennen zugleich subjectiv und objectiv, ideal und real. Es hieße den Begriff des Absoluten aufheben und in die Schranken des subjectiven Bewußtseins zurückkehren, wollte man diese beiden Seiten als getrennt vorstellen. Das Absolute ist daher die Einheit oder Identität des Subjectiven und Objectiven, und zwar deren „absolute Identität“, da jede Einschränkung seinem Wesen widerstreiten würde. Es ist unmöglich zu meinen, daß von jenen beiden Seiten die eine mehr oder weniger absolut als die andere sei, daß etwa auf der Seite des Idealen das Absolute gegenwärtiger sei als auf der des Realen oder umgekehrt. Demnach sind folgende Sätze gleichbedeutend: das Absolute = Subject-Object = absolute Identität des Subjectiven und Objectiven (Idealen und Realen) = das absolut Ideale ist das absolut Reale. Wie einer dieser Sätze nicht gilt, ist das Absolute nicht mehr als Subject-Object, nicht mehr als absolutes Erkennen zu fassen, dann ist eine Wissenschaft des Absoluten, also Philosophie als absoluter Idealismus, d. h. eine die Schranken des subjectiven Bewußtseins und Vorstellens durchbrechende, eine aus der Schattenwelt in die Sonnenwelt emporsteigende Philosophie unmöglich. So allein erklärt sich der folgende Ausspruch Schellings: „Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht, daß das absolut Ideale auch das absolut Reale sei, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sei.“ [1]

3. Die Einheiten.

Aus dem Begriff des Absoluten als Subject-Object (= Selbsterkennen = absolute Vernunft) folgt, daß es sich objectiv ist. Subject-Object sein heißt sich als solches bethätigen. Sich objectiviren heißt sich in Object, das Object in sich verwandeln. Oder anders ausgedrückt:

---

[1] Ebendas. S. 58.

sich objectiviren heißt eingehen in den Unterschied, in die wirkliche Differenz des Subjectiven und Objectiven und aus dieser Differenz die Einheit (sich) wiederherstellen.

Was aus dem Absoluten folgt, ist ewig, wie dieses. Daher sind die eben bezeichneten Acte nicht zeitlich unterschiedene, sondern nothwendige, in dem Absoluten selbst ewig gegenwärtige Folgen. Wir unterscheiden in dem absoluten Erkenntnißact diese drei Momente oder Acte, in denen das Absolute sich zur Darstellung bringt: es erscheint vermöge seiner Selbstobjectivirung 1) als Object, 2) als das über jedes Object sich erhebende Subject, 3) als die Einheit beider. In jedem dieser Momente ist das Absolute als solches dargestellt, ganz und ungetheilt. Jeder ist „Einheit“ und „Absolutheit“. Indem nun Schelling das Subjective mit dem Worte „Wesen (Unendlichkeit, Einheit)“, das Objective mit „Form“ bezeichnet, erklärt er die erste jener Einheiten als „die Einbildung des Wesens in die Form (Geburt des Unendlichen in das Endliche, der Einheit in die Differenz)“, die zweite als „die Auflösung der Form in das Wesen (Wiedereinbildung des Endlichen ins Unendliche)“, die dritte als die untrennbare Vereinigung beider. Die erste Einheit bildet den innersten Grund der realen Welt oder der Natur, die zweite den der idealen Welt, die dritte den der Zusammengehörigkeit beider. Der Inbegriff dieser drei Einheiten ist die Allheit oder das Universum.

4. Die Ideen.

Das Universum ist demnach die Selbstoffenbarung des Absoluten, worin von Ewigkeit Natur und Geist eines sind. Die ewige Welt oder Natur ist wohl zu unterscheiden von der bedingten, sinnlichen Welt: diese ist das Object des subjectiven Bewußtseins, jene das des Absoluten, sie ist dessen Gegenbild, die von demselben durchschaute und erkannte Welt. Sie ist als unabhängig von allem subjectiven Bewußtsein absolut real; sie ist als Object des Absoluten zugleich absolut ideal (phänomenal). Hier entsteht in der schellingschen Philosophie ein Begriff, der erst jetzt in dieselbe eintreten kann und völlig dunkel und unverstanden bleibt, wenn er nicht an dieser Stelle erleuchtet wird. Object sein heißt durch das Wissen bedingt sein. Verneint man diese Bedingung überhaupt und nimmt die Dinge unabhängig von allem Wissen als Dinge an sich, so ist alle Transscendentalphilosophie aufgehoben und aller Dogmatismus wiederhergestellt; dann ist das Wissen in jeder Form unmöglich, und es giebt überhaupt

keine Objecte oder Phänomene. Die Transscendentalphilosophie gilt. Es kann sich nur darum handeln, in welcher Form das Wissen als Bedingung der Objecte zu gelten hat. Ist diese Bedingung das subjective Bewußtsein, so hat man Objecte oder Phänomene, aber auch nichts weiter, man hat Objecte, welche bloße Vorstellungen sind, aber keine Realitäten. Ist dagegen die Welt im absoluten Wissen gegründet, so ist sie phänomenal und real zugleich, dann ist sie nicht bloße Vorstellung, sondern, wie Schelling sagt, Idee. Das ist jener neue Begriff, womit die schellingsche Philosophie für die meisten, denen sie nicht schon von Anbeginn dunkel war, sich von jetzt an verdunkelt. Freilich hat in der Darstellung dieses Begriffs der Philosoph an didaktischer Klarheit viel zu wünschen gelassen, er hat hier selbst zu sehr nach Klarheit gerungen, um sie andern zu geben. Doch kann, wer seinen Ideengang versteht und bemeistert, über die Bedeutung der Sache nicht im Zweifel sein. Idee ist das Object des absoluten Wissens, das Object im Absoluten. Nennen wir die von allem subjectiven Wissen unabhängige Realität Ding an sich, so ist bei Schelling „Idee" und „Ding an sich" gleichbedeutend. Erst hieraus wird ganz einleuchtend, welche Bewandtniß es bei Schelling hat mit jener typischen Formel: „Idealität und Realität sind identisch", „das absolut Ideale ist auch das absolut Reale." Hier enthüllt sich der tiefste Sinn der Identitätslehre. Versteht man diesen nicht, so hat man leere Formeln vor sich. Ich lasse den Philosophen selbst reden. „Was wir hier als Einheiten bezeichnet haben", heißt es in dem ersten Zusatz zu den Ideen, „ist dasselbe, was andere unter Ideen oder Monaden verstanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieser Begriffe selbst längst verloren gegangen ist. Jede Idee ist ein Besonderes, das als solches absolut ist. Die Absolutheit ist immer eine, ebenso wie die Subject-Objectivität dieser Absolutheit in ihrer Identität selbst; nur die Art, wie die Absolutheit in der Idee Subject-Object ist, macht den Unterschied." „Die Dinge an sich sind also die Ideen in dem ewigen Erkenntnißact, und da die Ideen in dem Absoluten selbst wieder eine Idee sind, so sind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich ein Wesen, nämlich das der reinen Absolutheit in der Form der Subject-Objectivirung."[1]

---

[1] Ebendas. S. 64 ff.

II. Die Naturphilosophie als Ideenlehre.

1. Das Absolute und die Welt.

Die Ideen sind in einander, sie sind *eine* Idee: die Selbstanschauung des Absoluten. Jene Einheiten, die wir als Acte der Selbstobjectivirung unterschieden haben, sind im Absoluten selbst nicht geschieden, darum sind sie auch als solche nicht erkennbar. Um erkennbar zu sein, müssen die Einheiten sich scheiden und aus dem Absoluten hervortreten als geschiedene oder „besondere Einheiten". Jener eine, ungetheilte, ewige Act der Selbstobjectivirung des Absoluten erscheint jetzt in einer Reihe von Handlungen, deren jede einen besonderen Act für sich ausmacht. Das ewige Universum, gleich der Selbstanschauung des Absoluten, scheidet sich in die beiden besonderen Welten der Natur und des Geistes, die beide zwar *eine* Welt bilden, aber eine Welt, die sich entwickelt. Kurz gesagt: erkennbar wird die Selbstanschauung des Absoluten nur als *Weltentwicklung*.

Hieraus erhellt die Differenz zwischen der ewigen und der zeitlichen, sichtbaren, von Stufe zu Stufe sich entfaltenden Natur. Jene *ist* Geist, diese *wird* Geist. Dort sind Natur und Geist in absoluter (ewiger) Einheit, d. h. das Sein der Natur ist zugleich ihr Erkanntsein, der Act, der sie setzt (Objectivirung des Absoluten) und der Act, der sie erleuchtet und vergeistigt (Subjectivirung des Objects), sind ungetheilt *ein* Act. Aber die ewige Natur will nicht blos erkannt sein, sondern sich erkennen. Daher müssen jene beiden ungetheilten Acte geschieden werden und dergestalt als besondere hervortreten, daß der erste den zweiten bedingt: dies ist die Natur, die ihr eigenes Erkanntwerden hervorbringt, die *Stufenreihe* aller Dinge, die natura naturata als nothwendige Folge der natura naturans (der ewigen Natur). So lange jene Acte nicht unterschieden sind, sondern ungetheilt *einen* ewigen Act ausmachen, sind sie auch nicht erkennbar. Erkennbarkeit ist Unterscheidbarkeit. Das Nichtunterscheidbare liegt im Dunkel. Daher giebt es im Absoluten etwas Unerkennbares, eine Nacht, die nur gelichtet werden kann durch die Geburt der sichtbaren Welt. Nun ist die ewige Welt im Absoluten, daher die sichtbare, als von ihr unterschieden, *außer* demselben. Hier ist in Schellings Lehre der fragliche und schwierige Punkt, der den sogenannten Uebergang vom Absoluten zur Welt (vom Unendlichen zum Endlichen) betrifft. So weit die Sache jetzt einleuchtet, ist dieser Uebergang eine nothwendige Folge aus dem Begriff des Erkennens: *der Fortschritt von der Nichterkennt-*

niß zur Erkenntniß, von der Nichtunterscheidung zur Unterscheidung, von der Nacht zum Licht. Eben dieser Fortschritt treibt und bewegt den Weltproceß. Daher fassen wir die Lehre vom Absoluten als die Feststellung einer im Fundamente der Naturphilosophie angelegten, aber noch nicht begründeten Anschauung: daß die Natur selbst Erkenntnißproceß ist.[1]

2. Ideen und Potenzen.

Die Natur ist nicht blos Object, sondern Subject-Object. Die Idee der Natur ist in dieser selbst wirksam und treibt sie von Stufe zu Stufe. Was die Natur nicht mit einem male sein kann (erkannte Natur), wird sie allmählich, daher die Entwicklung. Jene Acte, die in der Idee vereinigt und ungetheilt sind, erscheinen hier gesondert und stufenmäßig entfaltet. Die Natur ist nicht blos im Ganzen eine besondere Einheit des Idealen und Realen, sondern sie ist eine solche Einheit in besonderer Form auf jeder ihrer Stufen, sie ist eine Reihe solcher besonderen Einheiten, die der des Ganzen untergeordnet sind. Als Glieder einer solchen Reihe sind jene Einheiten „Potenzen". Was im Absoluten „Ideen", das sind in der Natur „Potenzen". Die Potenzen sind die Ideen der Natur. Daher ist die Naturphilosophie Ideenlehre, denn sie ist Potenzen- oder Entwicklungslehre. „Betrachtet man die Naturphilosophie", sagt Schelling, „von ihrer philosophischen Seite, so ist sie bis auf diese Zeit der durchgeführteste Versuch von Darstellung der Lehre von den Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt." „Was man vor vielleicht nicht langer Zeit kaum geahnt oder wenigstens für unmöglich gehalten hätte, die vollkommene Darstellung der Intellectualwelt in den Gesetzen und Formen der erscheinenden und also hinwiederum vollkommenes Begreifen dieser Gesetze und Formen aus der Intellectualwelt, ist durch die Naturphilosophie theils schon wirklich geleistet, theils ist sie auf dem Wege dazu, es zu leisten."[2]

Die Ideen sind nur aus den Potenzen erkennbar: dies ist in der kürzesten Formel Schellings Lehre vom Verhältniß des Absoluten zur Welt, der ewigen Natur zur sichtbaren, der natura naturans zur natura naturata. Hören wir den Philosophen selbst. „So wie sich jenes ewige Erkennen in der Unterscheidbarkeit zu erkennen giebt und aus der Nacht seines Wesens in den Tag gebiert, sehen wir un-

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. XIV. — [2] Ideen. Einl. Zusatz. S. W. I. 2. S. 69.

mittelbar die drei Einheiten aus ihm als besondere hervortreten. Die erste, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Absolutheit sich unmittelbar wieder in die andere, so wie diese sich in sie, verwandelt, ist, als diese unterschieden, die Natur, wie die andere die ideale Welt, und die dritte wird als solche da unterschieden, wo in jenen beiden die besondere Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andere auflöst und verwandelt. Aber eben deswegen muß auch jede in sich wieder, wenn nämlich jede als die besondere Einheit unterschieden werden soll, die drei Einheiten unterscheidbar enthalten, die wir in dieser Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit Potenzen nennen, so daß dieser allgemeine Typus der Erscheinung sich nothwendig auch im Besonderen und als derselbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt." „Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der Natur; die Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objective geborene Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur daß in ihm diese Einführung unmittelbar die andere Einheit begreift. Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellt. Die Natur, sofern sie als Natur, d. h. als diese besondere Einheit erscheint, ist demnach als solche schon außer dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnißact selbst (natura naturans), sondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol desselben (natura naturata). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die der idealen Welt ist, als eine Einheit, aber eben deswegen ist in jenem weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als eine Welt." [1]

3. Plato und Spinoza. Bruno und Leibniz.

Zwei einander völlig entgegengesetzte Weltanschauungen begegnen und durchdringen sich hier in der Lehre Schellings, die ihren eigenthümlichen Charakter als Entwicklungs- oder Potenzenlehre nicht ändert, nur tiefer anlegt und begründet. Daß er die eigene Lehre durch die Begriffe der natura naturans und natura naturata so nachdrücklich charakterisirt, zeigt schon, daß er in einem Grundzuge derselben sich

[1] Ebendas. S. 66–67.

eines fühlt mit Spinoza: es ist die Betrachtung der Dinge »sub specie aeterni«. Alles soll nothwendig folgen aus dem Absoluten, aus dem ewigen Erkennen. „In der Naturphilosophie finden Erklärungen so wenig statt als in der Mathematik; sie geht von den an sich gewissen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung; ihre Richtung liegt in ihr selbst, und je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als nothwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen giebt."[1]

Der geistesverwandte Zug mit Spinozas Grundanschauung lag in Schellings Natur, er wurde sich früh desselben bewußt und blickte zu Spinoza empor als zu seinem Vorbild. Aber erst jetzt fühlte er sich gerüstet, auf seinem eigenen Wege, die Methode Spinozas vor Augen, der Welt ein ähnliches Vorbild zu bieten. Er gab es oder hatte es schon unter dem eben ausgesprochenen Gesichtspunkt gegeben in jener Abhandlung, die erst später in den Kreis unserer Darstellung fällt: „Darstellung meines Systems der Philosophie".

Daß er die Naturphilosophie gleichsetzt der Ideenlehre, zeigt, daß er in einem Grundzuge seiner Lehre sich eines fühlt mit Plato. Er wollte beides in einem sein: der deutsche Spinoza und der deutsche Plato. Selbst seine Darstellungsart wird von jetzt an häufig und geflissentlich platonisirend, oft bis zum Feierlichen, was der Erhabenheit mehr als der Klarheit zu Gute kommt. Auch lag es in der ästhetischen Zeitstimmung, mit dem größten Künstler-Philosophen zu wetteifern.

Der Gegensatz der platonischen und spinozistischen Weltvorstellung ist in seiner ganzen Stärke von Spinoza empfunden worden. Indessen gab es vor und nach ihm ausgleichende Anschauungsweisen sehr hervorragender Natur: als am Ende des sechszehnten Jahrhunderts die platonisirende Renaissance sich in Naturalismus verwandelte, und als am Ende des siebzehnten der Naturalismus der neuern Philosophie sich mit der Ideenlehre der alten in Uebereinstimmung brachte: das erste geschah in Giordano Bruno, das zweite in Leibniz.

Wir kennen Schellings tief begründete Sympathie mit der leibnizischen Lehre. „Die Zeit sei gekommen, Leibniz wiederherzustellen", so lautete eines seiner letzten Worte, bevor er die erste Hand an die

---

[1] Ebendas. S. 70. 71. Vgl. Meine Geschichte der neuern Philosophie. 4. Aufl. (Jubil.-Ausg.) Bd. II. Buch I. Cap. VI.; Buch III. Cap. I.

Naturphilosophie legte. Jetzt sagt Schelling: „Ideen oder Monaden!" Er will in Platos Ideenlehre und Leibnizens Monadologie den Keim zu seiner eigenen Begründung der Gravitationslehre entdeckt haben.[1]

Kein Wunder, daß er jetzt den Zug zu Bruno empfindet und mit diesem Namen jenes Gespräch bezeichnet, das mit Platos Timäus wetteifern will.

4. Das theosophische Problem.

Aber vergessen wir nicht, daß Schelling sich schon vertieft in die Speculation über das Absolute, als das innerste Wesen und den Grund der Welt und der Dinge. Wie sie vor uns liegt, ist diese Speculation unfertig. Die Fragen müssen sich drängen, und ein Mann, wie Schelling, kann vor der Tiefe und dem labyrinthischen Dunkel dieser Fragen nicht umkehren. Deckt sich der Begriff des Absoluten mit dem Gottesbegriff ganz oder nicht? Er hat das Absolute „Gottes Wesen" genannt, damit ist noch nicht gesagt, daß beide Begriffe völlig eines sind. Es giebt im Absoluten etwas Dunkles und Unerkennbares: die Nichtunterscheidbarkeit zu unterscheidender Acte. Die Besonderung dieser Acte geschieht „außer dem Absoluten". Wie ist dies denkbar? Außer dem Absoluten ist nichts. Wie kann etwas, nicht weniger als die wirkliche Welt, außer ihm sein? Das sind Fragen, welche der Spinozismus nicht versteht, geschweige beantwortet. Vielleicht hilft zur Lösung dieser Fragen, die andere in sich schließen, Baader und Böhme!

Die Naturphilosophie ist schon in das Gebiet jener Fragen eingetreten, die in der Theosophie ihre Auflösung erwarten. Ich hebe dies ausdrücklich hervor, um das unkundige und landläufige Vorurtheil aus dem Wege zu räumen, als ob zwischen Schellings Naturphilosophie und Theosophie ein Bruch oder Abfall wäre.

Sechsundzwanzigstes Capitel.

Allgemeine Naturphilosophie.

I. Die letzten naturphilosophischen Schriften.

Daß wir Schellings letzte Abhandlungen naturphilosophischen Namens unter dem Begriffe „allgemeine Naturphilosophie" zusammenfassen, ist keine willkürliche, sondern eine dem Philosophen selbst ent-

[1] Ebendas. S. 69 ff.

lehnte Bezeichnung[1]. Alle diese Schriften sind durch die Identitätslehre motivirt und in der Hauptsache mit jener neuen Begründung der Naturphilosophie beschäftigt, die durch die Identitätsphilosophie gefordert wird: Begründung der Naturphilosophie aus dem absoluten Idealismus, der Natur aus dem Absoluten. Es ist für den Ideengang des Philosophen und die Schicksale der Naturphilosophie gleich bemerkenswerth, daß, wie die Grundzüge der letzteren entwickelt sind und nun das Eingehen in die speciellen Materien zu erwarten steht, die Betrachtung vielmehr in die Fundamente zurückkehrt und sich von neuem vertieft in das Prius der Natur und die Principien der Materie. Auch kennen wir schon jene neu entstandenen Probleme, welche die tiefere Grundlegung nöthig machten und den Philosophen für immer von der Bahn der speciellen Naturphilosophie ablenkten. Daher mögen die letzten Abhandlungen, welche noch den Namen der Naturphilosophie tragen, durch den obigen Ausdruck „allgemeine Naturphilosophie" charakterisirt sein.

Sie fallen in die Jahre von 1803—1807. Der „Zusatz" zur Einleitung in die Ideen führt den Reigen, es folgen die übrigen „Zusätze", dann die „Abhandlung über das Reale und Ideale in der Natur", die der zweiten Auflage der Schrift von der Weltseele voransteht (1806), die „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie", die „Aphorismen über Naturphilosophie", beide aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft: jene erscheinen 1805, diese in zwei Abtheilungen 1806 und 1807. Dazu kommen aus den genannten Jahrbüchern noch zwei Aufsätze, welche Gegenstände aus der organischen Naturlehre behandeln: der eine betrifft eine neue Construction der Krankheitslehre, der andere skizzirt das Stufenreich der Thierwelt nach der Richtschnur der Sinne und deren stufenmäßiger Entwicklung (ein Gedanke, welchen Oken kurz vorher ausgesprochen). Der erste heißt „Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie" (1805), der andere „Kritische Fragmente" (1807).[2]

Mit der neuen Begründung der Naturphilosophie erklärt sich der Gegensatz zu Fichte; daher rechnen wir das litterarische Denkmal, wodurch Schelling diesen Gegensatz beurkundet und jede Gemeinschaft mit Fichte und dessen Lehre auf das Schroffste verneint hat, zu dieser letzten Gruppe und betrachten dasselbe als deren Abschluß; nennt es

---

[1] S. oben Cap. XII. Nr. III. — [2] S. W. I. 7. S. 131—288.

doch Schelling selbst „eine Erläuterungsschrift der Naturphilosophie". Dieses Denkmal ist „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersten" (1806).[1]

II. Die Aufgabe.

1. Allgemeine und specielle Naturphilosophie.

Vergleichen wir die naturphilosophischen Schriften vor 1801 mit den nachfolgenden, so bleibt im Innern des Systems der Hauptbestand der Lehre im Wesentlichen derselbe. Der organische Proceß ist bedingt durch den dynamischen, welcher selbst bedingt ist durch die thätige und beseelte Materie; daher gelten in dem Entwicklungsgange der Natur als die drei Hauptstufen oder Potenzen, welche Schelling mit A^1, A^2, A^3 zu bezeichnen pflegt: Materie, dynamischer Proceß, Leben. Das dynamische Leben entwickelt sich im magnetischen, elektrischen, chemischen Proceß, die der galvanische in sich vereinigt; das organische Leben besteht und entwickelt sich in den Functionen der Reproduction, Irritabilität und Sensibilität.

Hier bemerken wir eine Differenz in Ansehung der Analogie zwischen der dynamischen und organischen Stufenfolge: früher wurde der Magnetismus mit der Sensibilität, jetzt wird er mit der Reproduction verglichen,[2] wodurch die beiden Reihen einander völlig entsprechen (die dynamische Reihenfolge: Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß gleich der organischen Reihenfolge: Reproduction, Irritabilität, Sensibilität). Die Motive dieser Differenz oder Schwankung sind einleuchtend. Der Magnetismus erschien zuerst als Urphänomen der Polarität, der Entgegensetzung in Einem, des Sichentgegengesetztseins; er erschien zuletzt als das Gestaltungsvermögen der Materie, das Bedingende der Cohäsion. Aus dem ersten Begriff erklärt sich die Vergleichung mit der Sensibilität, aus dem zweiten die mit der Reproduction.

Die drei Stufen nennt Schelling „die realen Potenzen der Natur" und bezeichnet deren Betrachtung am Schluß seiner Aphorismen als „Gegenstand der speciellen Naturphilosophie".[3]

[1] S. W. I. 7. S. 1—126. Vgl. unten Cap. XXVII. Nr. II. — [2] Ideen zu einer Philos. der Natur. Buch I. Cap. VI. Zusatz. S. W. I. 2. S. 177. — [3] Aphorismen über die Naturphilosophie. CCXLV.

2. Die Principien der Schwere und des Lichts.

Das Thema der „allgemeinen" wird daher auf die Bedingungen hingewiesen, die jenen realen Potenzen vorausgehen, d. i. die Entstehung der Materie, deren erste Construction aus den Kräften der Repulsion und Attraction schon die Richtung nahm auf die transscendentalen Bedingungen der Anschauung und Erkenntniß.[1] Es ist dann weiter gezeigt worden, daß die Materie als wirkliche Raumerfüllung, nämlich als raumerfüllendes Dasein (Masse) und raumerfüllende Thätigkeit nur erzeugt werden könne 1) durch eine jene beiden Kräfte bindende und vereinigende Kraft, d. h. durch die Schwere, die den Raum durchdringt und undurchdringlich macht, und 2) durch eine jenes Band lösende Kraft, die den Raum durchdringt, ohne ihn undurchdringlich zu machen oder Masse zu setzen, d. h. durch das Licht. Daher sind Schwere und Licht die beiden Factoren, deren Product die Materie ist, nicht die todte Masse, sondern die thätige, lebendige, beseelte Materie, die Quelle dynamischen und organischen Lebens. Schwere und Licht sind die Principien des Lebens, alles Lebens. Nimmt man Materie im engeren Sinn als Masse, so kann sie der Schwere gleichgesetzt und statt „Schwere und Licht" auch gesagt werden „Materie und Licht". Dann läßt sich die Unterscheidung und Ordnung der Potenzen zurückführen auf diese drei: A^1 = Materie, A^2 = Licht, A^3 = Leben.[2] So ist Schellings Formel zu verstehen: Leben (das Wort in seinem umfassenden Sinne genommen) gleich Einheit von Materie und Licht. Schon in den „Zusätzen" erklärt Schelling, daß Licht und Schwere sich zum Leben der Natur verhalten wie „das thätige und empfangende, das zeugende und mütterliche Princip". Das Licht als das zeugende Princip sei „das Göttliche in der Natur". Er nennt Schwere und Licht in spinozistischer Ausdrucksweise „die beiden Attribute der einen mit sich identischen Natur", die Materie (Schwere) sei die reale Einheit, das Licht „die ideale".[3] Die Untersuchung dieser drei Begriffe, der Materie, der Schwere und des Lichts, bildet das eigentliche, in den „Zusätzen" schon enthaltene Thema der allgemeinen Naturphilosophie, das letzte der naturphilosophischen Schriften, insbesondere der beiden „Aphorismen" aus den Jahren 1805—1807 und jener Abhandlung aus dem Jahre 1806: „Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der

[1] S. oben Cap. XIV. S. 368 ff. — [2] Aphorismen zur Einl. in die Naturphilosophie. § 214. — [3] Ideen. Buch I. Cap. II. Zusatz. S. W. I. 2. S. 106—111.

Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts". (Gleichzeitig veröffentlichte ein von der Naturphilosophie durchdrungener Physiker sein Lehrbuch der dynamischen Naturlehre, das er mit diesen Begriffen von Licht und Schwere beschloß; er nennt das Licht „das begeistende", die Schwere (Attraction) „das verkörpernde Princip der Natur".)[1]

III. Das Absolute und die Materie.

1. Dualismus und Emanatismus.

Schelling selbst bezeichnet als den Gegenstand seiner (letzten naturphilosophischen) Untersuchungen „die Principien, deren endliches Resultat die Materie sei": „das dunkelste aller Dinge",[2] „der dunkelste aller Begriffe", „das allgemeine Samenkorn des Universums" u. s. f.[3] Um in das Wesen der Materie eine wahrhaft philosophische Einsicht zu gewinnen, darf man weder zu natürlichen Grundkräften noch zu subjectiven Grundanschauungen seine Zuflucht nehmen. Wie mangelhaft beide Erklärungsarten sind, ist zur Genüge gezeigt. Darum ist auch die bisherige, auf die Lehre von der Repulsion und Attraction gestützte Theorie der Schwere und des Lichts nicht fundamental. Der Urgrund der Natur kann nur erhellt werden aus der Einsicht in den Urgrund der Dinge überhaupt: aus dem Wesen des Absoluten, das (bis auf Weiteres) gleichzusetzen ist dem Wesen Gottes. Wir halten fest, wie das Absolute bei Schelling verstanden sein will: nicht als Aufhebung, sondern als Begründung der transscendentalen Principien, deren Bejahung ohne subjective Einschränkung, ohne blos relative Geltung den Begriff des Absoluten ausmacht.

Die Frage geht auf das Verhältniß der Materie zum Absoluten. Hier sind zwei Auffassungen sogleich abzuweisen: die dualistische und die emanatistische. Weder ist die Materie der formlose Stoff, außerhalb des Absoluten, ursprünglich wie dieses — dies hieße Gott zum Architekten machen, das Absolute einschränken und darum verneinen, — noch ist sie ein mittelbarer und entfernter Ausfluß des letzteren, dann müßte das Urwesen sich durch eine Reihe successiver Generationen propagiren und dadurch selbst aufheben. Was daher das Verhältniß des

[1] Fr. Hildebrandt, Anfangsgründe der dynamischen Naturlehre. (Erlangen 1807.) § 1174. S. 977. Vgl. § 511. S. 403. — [2] Schelling: Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur u. s. f. S. W. I. 2. S. 359 ff. — [3] Ideen einer Philos. d. Natur. Buch II. Cap. IV. Zusatz. S. W. I. 2. S. 223.

Absoluten und der Materie betrifft, so giebt es eine falsche Art der Trennung und in Absicht auf die Stetigkeit des Zusammenhangs eine falsche Art der Verknüpfung: jene ist der Dualismus, diese die Emanationslehre. Es giebt eine wahre Ansicht der Materie, die mißverständlich für Dualismus gilt: die platonische, und es giebt eine dualistische Vorstellung von Gott und Materie, der die wahre Idee zu Grunde liegt: die persische Religionslehre.[1]

Da das Absolute gleich ist dem wahrhaft Seienden, und die Materie zu unterscheiden ist von dem Absoluten, so leuchtet ein, daß sie begriffen sein will als das nicht wahrhaft Seiende, das platonische *μὴ ὄν*; sie ist darum nicht gleich Nichts, noch weniger etwas von dem Absoluten Unabhängiges, Substantielles. „Ich nehme“, sagt Schelling, „die Materie weder als etwas unabhängig von der absoluten Einheit Vorhandenes an, das man dieser als einen Stoff unterlegen könnte, noch auch betrachte ich sie als das bloße Nichts.“[2]

2. Das absolute und relative Sein.

Da das Absolute gleich ist dem wahrhaft Seienden, so ist das nicht wahrhaft Seiende gleich dem Relativen, dem in Relationen stehenden und befangenen Sein. Das Absolute hat durchgängig den Charakter „lauterer Selbstbejahung“, es ist „Selbstaffirmation“, „Position von sich selbst“; das Relative hat durchgängig den entgegengesetzten Charakter der Abhängigkeit von anderem und der Beziehung auf anderes. Was aus sich begriffen wird, ist absolut; was aus anderem begriffen wird, ist relativ. Das Außer- und Nacheinander, das Dasein in Raum und Zeit, das Zeitleben, das Entstehen und Vergehen, Wechsel und Dauer, Vielheit und Allgemeinbegriffe, Zusammensetzung und Mischung, äußere Verursachung oder mechanische Causalität sind sämmtlich Arten der Relation, Bestimmungen der Materie. Was diesen Bestimmungen unterliegt, ist vergänglich und flüchtig, eben darum nicht wahrhaft seiend: das stellt sein Wesen nicht rein dar, sondern vermischt mit anderem und dadurch getrübt, es ist Scheinbild, nicht »idea«, sondern »simulacrum«. Nichts anderes wollte Plato mit seinem Begriffe der Materie als des *μὴ ὄν*. Und was die persische Religionslehre dualistisch ausdrückte, war eben dieser Gegensatz des wahrhaft Seienden

[1] Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. Allg. Anmerkung. S. W. I. 7. S. 189—194. — [2] Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen. S. W. I. 2. S. 359.

und des nicht wahrhaft Seienden, der Fülle und des Mangels, des Lichts und der Finsterniß u. s. f. Materiell sein heißt relativ sein.[1]

3. Das Unendliche und Endliche.

Relativ sein heißt endlich sein. Das Verhältniß des Absoluten und der Materie ist gleichzusetzen dem Verhältniß des Unendlichen und Endlichen. In diese Frage legt daher Schelling den Schwerpunkt seines Problems. „Wichtiger kann wohl keine Untersuchung gedacht werden, als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott. Giebt es auf diese Frage keine durchaus klare und bestimmte Antwort in der Vernunft, so ist das Philosophiren selbst eitel, die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt." „Die Frucht dieser Betrachtung ist die Einsicht, daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu sein vermag, daß nur Unendliches ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All."[2]

Der Begriff des Absoluten schließt die Erkenntniß desselben, also die Selbsterkenntniß des Absoluten in sich. In diesem Selbsterkennen besteht, was die Selbstbejahung, Selbstoffenbarung, Subject-Objectivität des Absoluten genannt wird. Aber Erkennendes und Erkanntes sind im Absoluten nicht zweierlei, es sind nicht zwei Theile oder Factoren, in welche das Absolute aufzulösen oder woraus es zusammengesetzt wäre; beide sind von einander so wenig zu trennen als im Kreise Centrum und Peripherie. Eine solche Trennung wäre die Aufhebung des Kreises. Es kann der Punkt betrachtet werden als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmesser, als ein Kreis, in dem Centrum und Peripherie ungeschieden und ununterscheidbar in Eines zusammenfallen. So verhält es sich mit der Subjectivität und Objectivität des Absoluten: sie sind gänzlich eines, absolut identisch.[3] Diese Identität ist keine Synthese trennbarer Elemente. Daher kann das Absolute weder durch Analyse (Abstraction), noch durch Synthese (Deduction) erkannt werden: die Erkenntniß desselben ist der einfache, ungetheilte Act der Selbstanschauung, „Speculation" oder „Contemplation Gottes". „Es läßt sich von Gott nichts absondern, denn eben darum ist er absolut, weil sich von ihm nicht abstrahiren läßt; es läßt sich nichts herleiten aus Gott als werdend oder entstehend, denn eben darum

[1] Aphor. z. Einl. in die Naturphilos. §§ 104, 107, 108 (Schluß), 110—114, 119—124, 133—135, 142—147, 152. Aphor. über Naturphilos. XXI. — [2] Aphor. z. Einl. § 161. Allg. Anm. S. W. I. 7. S. 189, 174. — [3] Aphor. z. Einl. § 71.

ist er Gott, weil er alles ist. Speculation ist alles, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott. Die Wissenschaft selbst hat nur insoweit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie er ist."[1]

4. Die Idee Gottes und das All.

Gottes Sein und Gottes Selbsterkenntniß sind identisch. Ebenso identisch sind Gottes Erkennen und sein Erkanntsein. Jenes ist die Vernunft, dieses die Idee Gottes; daher gilt die Gleichung: Vernunft = Idee Gottes. „Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee, nichts außerdem."[2] In dieser Idee ist alles von Ewigkeit begriffen, sie ist das Alleine. Was von Ewigkeit folgt, das ist ewig; daher ist aus dem göttlichen Sein alles Entstehen und Vergehen, alle Genesis in zeitlichem Sinn ausgeschlossen. Gott wird nicht, er ist.[3]

Die Idee Gottes ist gleich dem All. Hier ist der Punkt des Problems: All ist Totalität, in sich vereinigend unendliche Mannichfaltigkeit, die Idee Gottes ist eine; woher in dieser Idee die unendliche Mannichfaltigkeit? Dies erhellt aus dem Begriff des Absoluten. Das göttliche Sein ist völlig identisch mit dem Act der Selbstoffenbarung, des sich selber Wollens. „Das Wesen des Absoluten", sagt Schelling, „darf nicht von dieser Lust (sich selbst zu offenbaren) verschieden gedacht werden, sondern als eben dieses sich selber Wollen." „Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen sich selber Wollens ist die Welt."[4]

Jeder Grad des sich selber Wollens ist eine Selbstbejahung oder Position seiner selbst. Daher muß die Idee Gottes eine unendliche Mannichfaltigkeit solcher Selbstbejahungen oder Positionen in sich schließen. „Gott ist die unendliche Position von sich selbst, heißt: Gott ist unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst."[5] Jede dieser Positionen ist ein Wesen für sich, eine göttliche Idee. Daher ist das Absolute kraft seiner Selbstbejahung oder Selbstoffenbarung unendliche Fülle, begriffen in absoluter Einheit, d. h. All. Die Idee Gottes = Ideenwelt.

---

[1] Ebendas. §§ 67, 80. — [2] Ebendas. §§ 47, 48. — [3] Ebendas. §§ 76, 77. — [4] Ueber das Verhältniß des realen und Idealen u. s. f. S. W. I. 2. S. 362. — [5] Aphor. z. Einl. in die Naturphilos. § 83.

Im Absoluten sind die Ideen „in einander", alle in der Idee Gottes enthalten und eingeschlossen als in ihrem Centrum, es giebt daher kein Verhältniß zwischen ihnen, kein Außereinander, keine Relation. Die Ideen oder „die ewigen Dinge" (Dinge in Gott) sind relationslos.[1] Die Idee Gottes ist oder enthält die Ideenwelt nicht explicite, sondern implicite, d. h. in absoluter Centralisation.

5. Die Ideenwelt und die Weltkörper.

Die Frage nach dem Verhältniß der Materie zum Absoluten war gleichbedeutend mit der Frage nach dem Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, des relativen Seins zum absoluten. Diese Frage ist jetzt gleichbedeutend mit folgenden: wie wird aus dem göttlichen All das materielle, aus der Ideenwelt die Körperwelt, aus den relationslosen Ideen die in äußeren Relationen befangenen, aus dem absoluten Centrum die relativen Centra? Die einfache und einzige Antwort ist: dadurch, daß die Ideen aus einander treten, daß sich die Ideenwelt entfaltet oder explicirt, daß im Einzelnen und als Einzelnes einleuchtet, was im Ganzen und als Ganzes durchschaut ist. Der Act der Entfaltung ist zugleich der Act der Scheidung (Differenzirung). Die Ideen treten aus einander, d. h. sie werden räumlich, zeitlich, körperlich: sie verleiblichen sich. Sind die Ideen in einander, so ist jede im absoluten Centrum begriffen und mit diesem eins, jede ist das Ganze, das All. Die Ideen treten aus einander, d. h. das absolute Centrum entfaltet sich in relative Centra, differenzirt sich in relative Welten, erscheint demnach in Weltkörpern, centralen und subalternen, die aus den centralen hervorgehen. Das zeitliche Abbild des ewigen Alls ist daher der Kosmos. Die entfaltete, sichtbare Ideenwelt ist das System der Weltkörper oder das Universum. „Sehr bedeutend haben die Alten", sagt Schelling in einem seiner Zusätze, „die reale Welt als natura rerum oder die Geburt der Dinge bezeichnet, denn sie ist derjenige Theil, in welchem die ewigen Dinge oder die Ideen zum Dasein kommen." „Die Form der Objectivirung des Unendlichen im Endlichen, als Erscheinungsform des An sich oder Wesens, ist die Leiblichkeit oder Körperlichkeit überhaupt. Inwiefern die in jener Objectivirung der Endlichkeit eingebildeten Ideen erscheinen, insofern sind sie nothwendig körperlich; inwiefern aber in dieser relativen Identität als Form gleichwohl das Ganze sich abbildet, so daß sie auch in der Er-

[1] Aphorismen zur Einleitung u. s. f. § 100.

scheinung noch Ideen sind, sind sie Körper, die zugleich Welten sind, d. h. Weltkörper. Das System der Weltkörper ist demnach nichts anderes als das sichtbare, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich." „Das Verhältniß der Ideen zu einander ist, daß sie in einander sind, und doch jede für sich absolut ist, daß sie also abhängig und unabhängig zugleich sind, ein Verhältniß, das wir nur durch das Symbol der Zeugung ausdrücken können. Unter den Weltkörpern wird demnach eine Unterordnung stattfinden, wie unter den Ideen selbst, nämlich eine solche, welche ihre Absolutheit in sich nicht aufhebt. Für jede Idee ist diejenige, in welcher sie ist, das Centrum: das Centrum aller Ideen ist das Absolute. Dasselbe Verhältniß drückt sich in der Erscheinung aus. Das ganze materielle Universum verzweigt sich von den obersten Einheiten aus in besondere Universa, weil jede mögliche Einheit wieder in andere Einheiten zerfällt, von denen jede als die besondere nur durch fortgesetzte Differenzirung erscheinen kann."[1] An einer früheren, mit dieser zu vergleichenden Stelle heißt es: „Die Weltkörper gehen aus ihren Centris hervor und sind ebenso in ihnen, wie Ideen aus Ideen hervorgehen und in ihnen sind, abhängig zugleich und doch selbständig. In dieser Unterordnung eben zeigt sich das materielle Universum als die aufgeschlossene Ideenwelt."[2]

6. Das göttliche Band der Dinge.

Ist die Naturphilosophie, wie Schelling in seinem ersten Zusatz dargethan, gleich der Ideenlehre, so muß das Object der Naturphilosophie, das materielle Universum, gleich sein der erkennbaren Ideenwelt.[3] Daß diese erkennbare Ideenwelt auch in Wahrheit erkannt wird oder sich erkennt, ist das der Welt eingeborene Thema und Problem, nur lösbar in dem Proceß der Entwicklung, der von der tiefsten Stufe der Bewußtlosigkeit emporsteigt zur höchsten und vollkommensten Erkenntniß. Die Selbsterkenntniß als ewige Selbstoffenbarung ist das Absolute; die Selbsterkenntniß als Entwicklungsproceß ist die Welt, ist die Materie, „das Samenkorn des Universums". Und daß die Selbstoffenbarung wieder offenbar wird, darin liegt der Grund, der die

---

[1] Ideen, Buch II. Cap. I. Zusatz. S. W. I. 2. S. 187—189. — [2] Ebendas. II. Cap. II. Zusatz. S. W. I. 2. S. 110 ff. Vgl. Aphor. z. Einl. § 202. — [3] Ideen, Zusatz zur Einleitung. S. W. I. 2. S. 69. S. oben Cap. XXV. Nr. II. S. 460—464.

ewige Natur (Ideenwelt) einführt in die zeitliche und die natura naturans in natura naturata, d. h. in Weltentwicklung, verwandelt.[1]

Hieraus erhellt, daß in der Welt nichts anderes entwickelt wird oder erscheint als das Erkennen in verschiedenen Stufen oder Potenzen, als der Wille zum Erkennen, in seinen Acten und Erscheinungsformen bedingt und geordnet durch die Stufen der Entwicklung. Da nun das Wesen des Erkennens in der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven besteht, so sind die Stufen der Weltentwicklung nichts anderes als die Erscheinungsformen dieser Identität.[2] Was wir Naturkräfte und Naturprocesse nennen, findet hier seinen tiefsten und letzten Erklärungsgrund. Was in der Welt erscheint, ist ewig eines. Es ist absolut unmöglich, daß die Welt ein Chaos ist, daß ihre Erscheinungen, wie mannichfaltig und verschieden sie sind, auseinanderfallen, sie sind vermöge ihrer Identität an einander gebunden und innerlich verknüpft. Diese Verknüpfung bezeichnet Schelling mit einem typischen Ausdruck als „das Band“ oder „die Copula“, die das Unendliche und Endliche vereinigt. Dieses Band ist, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Es ist die Identität innerhalb der Welt. Die Identität der Dinge erscheint in den Dingen als deren „Band“. Je tiefer die Stufen der Weltentwicklung, um so verborgener ist das Band, verdeckt gleichsam durch das Verbundene; je höher die Stufen der Entwicklung, je lichter die Welt wird, um so mehr enthüllt sich das Band und kommt als solches zum Durchbruch. Daher sagt Schelling in jener Abhandlung, deren eigentliches Thema die Ausführung dieses Begriffes ist: „Sehen wir in der Welt auf das, was sie von dem Bande hat und wodurch sie ihm gleich ist, das Positive in ihr und nicht auf die unwesentlichen Eigenschaften, so ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in fortschreitender Entwicklung ausgebreitete Copula“. „Alle Verwirklichung in der Natur beruht auf dem Durchsichtigwerden des Verbundenen, als des Verbundenen, für das Band“. „Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundenen als des Verbundenen und die Entwicklung oder Verwirklichung des Bandes gelangt daher die idea erst zu der vollendeten Geburt.“ „Jenes Eine, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt, ist der Mensch.“[3]

[1] Vgl. Aphor. über Naturphilos. XXV. XXVI. XXXIII. — [2] Vgl. oben Buch II. Cap. XIV. — [3] Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen u. s. f.

7. Das Band als Schwere und Licht.

Wie es aus letzten Gründen unmöglich ist, daß ein Chaos existirt und die Dinge auseinanderfallen, so ist aus letzten Gründen (d. h. absolut) nothwendig, daß die Welt ein Ganzes ausmacht, dem alles Einzelne unterworfen, von dem alles Einzelne zugleich durchdrungen ist. Dieses Unterworfensein ist die allgemeine Centralisation, dieses Durchdrungensein die allgemeine Beseelung. Wird der Inbegriff alles Einzelnen als „Allheit" oder „Totalität", das Ganze als „Einheit" oder „Identität" bezeichnet, so ist die allgemeine Centralisation die Einführung der Einheit in die Allheit, der Identität in die Totalität, die allgemeine Beseelung die Einführung der Allheit in die Einheit, der Totalität in die Identität. Vermöge jener ist das All ein Wesen, vermöge dieser ist das Alleine keine todte, starre, sondern eine bewegte, lebendige, in jedem Einzelnen gegenwärtige Einheit; vermöge beider ist das Ganze ein lebendiges, beseeltes Weltall, ein Weltorganismus. Das Band der Centralisation ist die Schwere, das Band der Beseelung ist das Licht, die Copula beider ist die lebendige Materie, der Lebensquell der Natur. Die Schwere macht die Einheit des Weltkörpers, das Licht macht, daß dieser Körper lebt und sich gliedert. So verhalten sich im All der Dinge Schwere und Licht wie Körper und Seele. Sie sind das Band der Allheit und Einheit: jene ist Einheit in der Allheit, „Identität in der Totalität", dieses ist Allheit in der Einheit, „Totalität in der Identität". Darum nennt Schelling das Licht „die königliche Seele des Ganzen" und vergleicht es dem, was die Alten „Weltseele" oder „den verständigen Aether" genannt haben. „Wie die Schwere das Eine ist, das, in Alles sich ausbreitend, in diesem All die Einheit ist, so sagen wir im Gegentheil von dem Lichtwesen, es sei die Substanz, sofern sie auch im Einzelnen, also überhaupt in der Identität das All oder das Ganze ist. Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den

S. W. I. 2. S. 362, 367, 374 u. 375. An dieser Stelle bemerken wir schon den Begriff der Freiheit, den Schelling drei Jahre später in seinen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" zum Thema nahm und ausführte. Diese in Schellings Entwicklung epochemachenden Untersuchungen sind in der „Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur" angelegt und vorbereitet, sie erscheinen, was die Lehre von dem Bande des Unendlichen und Endlichen betrifft, als deren Fortsetzung. Es heißt den Entwicklungsgang des Philosophen nicht kennen, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, die Continuität seiner Epochen außer Acht läßt.

schönen Schein des Lebens hervor und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen. Das Lichtwesen ist der Lebensblick im allgegenwärtigen Centro der Natur; wie durch die Schwere die Dinge äußerlich eins sind, ebenso sind sie in dem Lichtwesen als in einem innern Mittelpunkt vereinigt." „Der beiden Principien ewiger Gegensatz und ewige Einheit erzeugt erst als Drittes und als vollständigen Abdruck des ganzen Wesens jenes sinnliche und sichtbare Kind der Natur: die Materie."[1]

Siebenundzwanzigstes Capitel.

Die beiden Entwicklungsformen der Naturphilosophie.

I. Der religiöse Pantheismus.

1. Natur und Religion.

Es liegt jetzt am Tage, wie die beiden Phasen der Naturphilosophie vor und nach 1801 in ihren Aufgaben wie in ihrem Ideengange sowohl zusammenhängen, als sich unterscheiden. Doch übersehen wir nicht, daß dieser Unterschied auch in der Darstellungsart, der Stilisirung der tiefer gegründeten Weltanschauung, der Gemüthsstimmung des Philosophen, die den Ideengang begleitet, auf sehr bemerkenswerthe Weise sich ausprägt. In beiden Phasen ist der Charakterzug und die Grundstimmung der Naturphilosophie pantheistisch, aber in der ersten Entwicklung erscheint dieser Grundzug naturalistisch, in der späteren religiös. Dieser unverkennbare Unterschied erklärt sich aus der Art der Begründung: dort fällt die Natur mit dem göttlichen Leben zusammen, hier ist sie die Offenbarung der göttlichen Ideenwelt; dort ist Gott gleich der natura naturans, hier ist er als das Absolute, als der Wille sich selbst zu offenbaren, deren geistiger Urgrund. Jenes „epikurische Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens," das Fr. Schlegel „einen neuen Anfall von Schellings altem Enthusiasmus für die Irreligion" nannte, war ein charakteristischer Ausdruck des naturalistisch angelegten und empfundenen Pantheismus.[2] Das Gedicht steht hart

---

[1] Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen. S. W. I. 2. S. 367—371. Vgl. Aphor. über Naturphilos. LIX. CXXXVIII. CLXXII—CLXXX. — [2] S. oben Buch I. Cap. IV. Vgl. Zeitschr. für spec. Physik. Bd. I. Heft 2. (1800.) Misc. B. 5. Sch. selbst bezieht das hier veröffentlichte Bruchstück auf den Schlußpara=

an der Grenze. In der späteren Darstellung der Naturphilosophie erscheint die Natur zwar auch als göttliches Leben, aber nicht als Entwicklung oder Werden Gottes, denn Gott wird nicht, sondern er ist, sie erscheint vielmehr als das Offenbarwerden seiner ewigen Selbstoffenbarung, als das Werden der Gotteserkenntniß, der Gottesanschauung, in der sich alle Wissenschaften vereinigen, in der die Philosophie zusammengeht mit Religion und Kunst, in der sich das geistige Gesammtleben der Welt und damit der geistige Weltbau vollendet, wie in dem System der Weltkörper der natürliche. Wie dieser natürliche Weltorganismus ein Abbild ist der Ideenwelt, so muß die erkannte Ideenwelt, die echte Naturphilosophie, welche Wissenschaft, Religion und Kunst vereinigt, einen Bund der Geister stiften, einen vollendeten Staat, das wahrhafte Abbild der geistigen Welteinheit.[1] Es wird an der Idee der Weltentwicklung, an dem Bestande der Naturphilosophie nichts geändert, aber es wird aus der neuen und tieferen Begründung hinzugefügt, daß diese Entwicklung eine ewig gewollte, ihre Einheit und Harmonie eine „präſtabilirte Harmonie" ist. Schelling selbst braucht diesen leibnizischen Ausdruck. „Das Band", welches die Welt ordnet und zusammenhält, besteht von Ewigkeit her im Absoluten; dadurch ist die Welt nicht einfach gleich Gott, sondern sie ist in ihrem innersten Grunde durch das Wesen Gottes bedingt und an dasselbe gebunden; die Einheit Gottes und der Welt ist nicht naturalistisch, sondern, weil sie in jenem „Bande" besteht, religiös aufzufassen. Von dieser Göttlichkeit des Alls, die religiöser Art ist, von der Natur, aus deren innerstem Wesen nothwendig auch das religiöse Bewußtsein hervorgeht, handelt Schelling in den Schriften der zweiten naturphilosophischen Phase, namentlich in den Aphorismen, die gleich mit der Erklärung beginnen: „Es giebt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft noch in Religion oder Kunst, als die der Göttlichkeit des All; ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie."

2. Die neue Darstellungsart. Die Aphorismen und Fragmente.

Daher der veränderte Ton der Darstellung. Die naturphilosophische Einsicht geht völlig zusammen mit der religiösen, sie stimmt ihre Sprache auf den Accent religiöser Erhabenheit, sie wird feierlich, verkündend,

---

graphen der Deduction des dynamischen Processes und bezeichnet es „als eine poetische Darstellung ähnlicher Gedanken".

[1] Aphor. z. Einl. in die Naturphiloſ. § 8.

durchdrungen von einer Weihe und Begeisterung, die in kurzen, aphoristischen Aussprüchen redet und das dunkle, geheimnisvolle, räthselhafte Wort liebt. Die Art der Rede erinnert bisweilen an „den Dunkeln von Ephesus". Man kennt wohl diese Eigenthümlichkeiten der Sprache Schellings, aber man hat zu wenig erkannt, an welcher Stelle und aus welchen Motiven sie eintreten, daher sich die ganz falsche Ansicht verbreitet hat, daß der Philosoph nur diese Sprache zu reden wußte. Es giebt in seiner Entwicklung eine Epoche, — es ist die, von der wir reden, — wo ihm die Naturphilosophie als die Hebung und Wiedergeburt des religiösen Bewußtseins erschien, erscheinen mußte und er sich berufen fühlte, der Welt eine neue Zeit zu verkünden: die Identität der geistigen Welt in Wissenschaft, Religion und Kunst. „Wie es eine Natur ist, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrscht, so muß es eine den Menschen göttlich überwältigende Grundanschauung und Ansicht des Geistes sein, aus welcher alles, das göttlicher Art ist, in Wissenschaft und Kunst hervorgeht; was nicht aus dieser entspringt, ist eitel, ist Artefact, ist menschliches, nicht Naturwerk." „Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne sie zu unterdrücken, ist auch unter den Geistern möglich, und in dem Maß möglich, in welchem die Anschauung der Natur und des Universum in ihnen wiedergeboren wird."[1] „Die Wiedergeburt aller Wissenschaften und aller Theile der Bildung kann nur von der Wiedererkennung des All und seiner ewigen Einheit beginnen." „Wessen ich mich rühme? Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit aller Erkenntniß ohne Unterschied des Gegenstandes und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündet habe. In kurzen Sätzen habe ich zuerst im Jahr 1801 die Lehre von der Natur und dem All auf eine neue Weise dargestellt." „Auch Poesie ist die Philosophie, aber sie sei keine vorlaute, nur aus dem Subject schallende, sondern eine innerliche, dem Gegenstande eingepflanzte, wie die Musik der Sphären. Erst sei die Sache poetisch, eh' es das Wort ist." „Am meisten verbitte ich rhetorische Zuthat, womit einige diese einfache Lehre zu verbessern gesucht haben. In manchen Schriften solcher Verfasser hat mir das wohlbekannte Gewächs nicht anders gemundet, denn als ein bei ihnen sauer gewordener Wein, dem sie, wie schlechte Wirthe,

[1] Jahrb. d. Medicin als Wissenschaft. Vorrede (Juni 1805). S. W. I, 7. S. 1.

durch Honig oder Zucker aufzuhelfen suchen. Wohl erkenne ich etwas Höheres denn Wissenschaft, und was ihr davon saget, redet ihr nicht von euch selbst; aber hat man darum das Höhere erreicht, weil man in der Wissenschaft stümpert? So gewiß, als jemand ein trefflicher Dichter ist, weil er schlechte Prosa schreibt. Die ihr Bewußtsein am meisten verurtheilt, Schüler zu sein, schreien am lautesten über den Zwang der Schule, und Vortheil suchende Bewerber aller Art pflanzen sich in die Naturphilosophie nicht anders, wie die übermüthigen Prasser in das Haus des Odysseus: kein Wunder, wenn zuletzt selbst freche Bettler, die ärmer an Geist sind wie Irus an Habe, den, von dessen Tische sie noch immer den Abfall verzehren, zum Faustkampf herausfordern." „Lange habe ich vor Gegnern und andern Eisen und Bogen hingestellt, ob sie durchschießen: das Folgende wird zeigen, ob sie den Bogen zu spannen vermocht haben."[1] „Ich habe nichts gethan als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird, es müßte denn die ganze Zeit sich wandeln, Philosophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von sich ausschließen können und mit dem einseitigen Abstractum der intelligenten Welt das Ganze umfassen wollen. Ob ich eine Schule will? Ja, aber wie es Dichterschulen gab. So mögen gemeinschaftlich Begeisterte in gleichem Sinn fortdichten an diesem ewigen Gedicht. Gebt mir einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorgt, daß auch in der Zukunft Begeisterte nicht fehlen, und ich verspreche euch einst noch den Ὅμηρος (das einigende Princip) auch für die Wissenschaft."[2]

In der letzten Schrift dieser Zeit, den „Kritischen Fragmenten", redet er von der Naturphilosophie wie von dem Worte des Lebens, kurz und verkündend: „Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wer dies gefaßt hat und innig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie. Sie ist keine Theorie, sondern ein reales Leben des Geistes in und mit der Natur, das sich auf ebenso unendliche Weise äußern und darstellen kann als die Natur selbst. Darum so jemand zu dir sagen wird: hier ist sie oder da, so glaube es ihm nicht; wenn sie zu dir sagen: siehe, sie ist in der Wüste, so gehe nicht hinaus; siehe, sie ist im Buchstaben oder Wort, so glaube es ihm nicht." „Die Natur weiß nicht durch Wissenschaft, sondern durch ihr Wesen oder auf magische Weise. Die Zeit

[1] Aphor. z. Einl. in die Naturphilos. §§ 4, 19—20, 23—26, 29. — [2] Ebendaselbst §§ 27, 28.

wird kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Alle Wissenschaften als solche sind nur erfunden aus Mangel der letzteren." „Einzelne waren und werden sein, die der Wissenschaft nicht bedürfen, in denen die Natur sieht, und die selber in ihrem Sehen Natur geworden sind. Diese sind die wahren Seher, die echten Empiriker, zu denen die jetzt also sich nennenden sich verhalten, wie zu gottgesandten Propheten politische Kannengießer sich verhalten." „Wunder der Geschichte, Räthsel des Alterthums, die Unwissenheit verwarf, wird die Natur uns aufschließen."[1]

Dieses merkwürdige Wort enthält schon das Programm des künftigen Schelling. Die Naturphilosophie erkennt aus dem Wesen der Natur auch die Wahrheit der religiösen Naturanschauung. Sie wird darum die Naturreligion wahrhaft erleuchten und zum ersten mal: dies sind die Wunder der Geschichte, die Räthsel des Alterthums, welche Unwissenheit verwarf und die Natur aufschließt!

Einzelne hebt er hervor, die das neue Licht in sich darstellen, auch solche, die zwischen Licht und Irrlicht nicht unterschieden haben, wahre und falsche Propheten, deren Züge er dunkel bezeichnet Die Personen sind Räthsel. „Einen beklag ich, daß ihm so groß Unrecht geschieht. Mystiker schilt ihn das Volk, und er ist leider nur mystificirt." „Einen schätze ich und nenne ihn den Ossian der Naturphilosophie. Ein anderer hat in der Philosophie die erste Idylle gedichtet in Geßnerscher Weise. Eine Theokritische dichte uns nun ein Naturphilosoph." „Einen kenne ich; der ist von Natur ein unterirdischer Mensch, in dem das Wissen substantiell und zum Sein geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse. Dieser erkennt nicht, sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens." „Einer steht allein, auf dem Berge, wie er sagt, von wo er nur fern hinblickt ins gelobte Land, und wo er sich begraben lassen will von Gott dem Herrn."[2]

Der Mann auf einsamer Höhe, der mit Moses verglichen wird, ist offenbar Schelling selbst. Ob jene „unterirdische Persönlichkeit" Fr. Baader sein soll, wie Fr. Hoffmann vermuthet?[3] Der Zeitpunkt

---

[1] Kritische Fragmente. S. W. I. 7. S. 245 247. — [2] Ebendas. S. 246 und 247. — [3] Fr. v. Baaders S. W. Zweite Hauptabtheilung. Bd. V. Biographie. S. 38 ff.

der kritischen Fragmente ist dieser Deutung nicht ungünstig; nennt doch Karoline Schelling in einem gleichzeitigen Briefe Fr. Baader „einen divinatorischen Physiker, einen der herrlichsten Menschen und Köpfe in Deutschland“.[1]

II. Anti-Fichte.

1. Das Thema der Streitschrift.

In der Schrift gegen Fichte[2] ist alles scharf und bestimmt, die religiös erhabene Stimmung, welche die letzten Aufsätze der Naturphilosophie beherrscht, weicht hier dem Harnisch; der sachliche und persönliche Gegensatz ist bis zu einem Grade gestiegen, der von Schellings Seite einen polemischen Abschluß verlangt und denselben um so rücksichtsloser ausfallen läßt, als Fichte in einer Reihe von Angriffen Schelling herausgefordert und schwer gereizt hatte. In seinen populären Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, das Wesen des Gelehrten, die Anweisungen zum seligen Leben (1804 bis 1806), welche Schelling die „fichtesche Trilogie“ und spöttisch „die Hölle, das Fegefeuer und das Paradies der fichteschen Philosophie“ nennt,[3] war die Naturphilosophie (ohne den Namen des Urhebers zu nennen) als die ohnmächtige Schwärmerei eines verfallenden Zeitalters, als das verzerrte Gegenbild einer schlechten Aufklärung, als eine unechte, der Erfahrung widerstreitende Speculation, als eine religionsverderbliche Vergötterung der Natur wiederholt vorgeführt und gegeißelt worden. Dem Lichte der Wissenschaftslehre gegenüber ist sie das aus dem Sumpfe des Dogmatismus wieder aufgestiegene Irrlicht, welches Fichte mit dem Hauch seiner Rede auszulöschen denkt.[4]

Mit der fortschreitenden Naturphilosophie, in dem Jahrzehnt von 1797—1807, wächst der Abstand beider Philosophen und erweitert sich zur Kluft. Im Anfang steht Schelling dicht neben Fichte, am Ende neigt er sich zu Baader; im Wendepunkt seiner Entwicklung, als er seine neue Lehre vom All aufstellt (1801), glaubt er nicht mehr an ein vorhandenes, wohl aber an ein künftiges Einverständniß mit Fichte; jetzt hält er jede Gemeinschaft mit ihm für unmöglich.

---

[1] Vgl. oben Buch I. Cap. XI. S. 140ff. — [2] Vgl. oben Buch II. Cap. XXVI. S. 465ff. — [3] Ueber das Verh. der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre. S. W. I. 7. S. 4 u. 87. — [4] Vgl. dieses Werk Bd. VI. (3. Aufl.) (Jub.-Ausg.) Buch IV. Cap. IV. S. 576—77 Anmerkg. Vgl. oben Buch I. Cap. XI. S. 142—145.

Wir kennen den Gegensatz, aus welchem der Streit entbrennt: er betrifft die Realität (das Ansich) der Natur, die Einsicht in das Wesen der Dinge, nicht unabhängig von den transscendentalen Principien, aber unabhängig vom Ich. Da Fichte diese beiden identificirt, so hält er jede Lehre vom Wesen der Dinge, die vom Ich abstrahirt, für Dogmatismus. Da Schelling jene beiden nicht identificirt, vielmehr das Absolute vom Ich unterscheidet, so hält er die Lehre vom Ich für subjectiven, einseitigen, relativen Idealismus, unfähig die Naturphilosophie zu fassen, geschweige zu begründen; er sieht in der Wissenschaftslehre einen Standpunkt, der zu der Identitätslehre nicht emporreicht und ihr gegenüber unter die zurückgebliebenen gehört. So hatte vom Standpunkt der Identitätslehre aus Hegel sogleich über die fichtesche Philosophie geurtheilt in seiner Schrift „über die Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie" (1801) und in einem Aufsatze des kritischen Journals [1], welchen Schelling in seiner letzten Polemik zu wiederholten malen erwähnt und es Fichten vorrückt, daß er auf eine solche Kritik, die nicht zu ignoriren sei, geschwiegen habe. [2] „Ich kann", schrieb er damals an Fichte, „keinem seine gesunden Augen nehmen." Hier lagen wohl die ersten Motive zu Fichtes persönlicher Erbitterung. Mit einer epigrammatischen Wendung wurde ganz im Sinne dieser Kritik von der Wissenschaftslehre gesagt: „sie ist die Welt im Taschenformat". [3]

Indessen erklärt der bezeichnete Gegensatz noch nicht die Lage des polemischen Standpunkts, den Schelling in seiner letzten Schrift einnimmt. Das Verhältniß beider Philosophen ist nicht erschöpft durch den bloßen Gegensatz der Wissenschaftslehre und der Identitätslehre. Auch die Wissenschaftslehre beschreibt, wie die Naturphilosophie, zwei Entwicklungsformen; sie strebt, wie diese, in ihrer zweiten Phase nach einer tieferen Begründung, sie giebt sich auch als Identitätslehre, sie stellt auch den Begriff des absoluten Seins auf als ihr Fundament und Princip, sie erscheint

[1] Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als kantische, jacobische und fichtesche Philosophie. Kritisches Journal der Philos. II. 1 (1802). Vgl. dieses Werk Bd. VIII. S. 235 ff. und 255 ff. — [2] Verhältniß der Naturphilos. zur verbesserten fichteschen Lehre. S. W. I. 7. S. 22. — [3] Dieses Wort findet sich in einem räthselhaften Buch, welches auch neuerdings wieder von sich reden gemacht hat: „Bonaventuras Nachtwachen (1805)", wahrscheinlich einem apokryphen Roman Schellings, den er noch in Würzburg in wenigen Wochen geschrieben haben soll. Er hat recht gethan, das Buch der Vergessenheit zu überlassen. Manche Stellen darin erinnern an den Stil der „kritischen Fragmente".

auch als religiöser Pantheismus, als eine neue Religionslehre. Was die vertiefte Naturphilosophie allein leisten zu können behauptet, will die vertiefte Wissenschaftslehre ebenfalls geleistet haben. Und zwar, um den Wettstreit vollkommen zu machen, treten diese gleichen, einander entgegengesetzten Ansprüche gleichzeitig auf. Daher ist das Thema der schellingschen Polemik „das Verhältniß der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre".[1]

Diese „Verbesserung" ist Schellings polemisches Ziel, sie folge nicht aus der Wissenschaftslehre, sondern aus der Naturphilosophie, sie sei neuer Wein in alten Schläuchen, ein frischer Lappen auf altem Kleide, daher nichts Besseres, sondern das Schlimmste: zugleich eine Inconsequenz und ein Plagiat oder wenigstens eine Nachbildung. Was Schelling seit 1801 lehre, habe Fichte einzeln an sich gebracht und mache daraus im Jahr 1806 Anweisungen zum seligen Leben, er wolle säen, wo er nicht gepflanzt, er habe in die eigene Lehre ein völlig heterogenes, ihr widerstreitendes Element aufgenommen, „wie wenn jemand dem altdorischen Säulenstamm das Haupt mit Akanthusblättern korinthischer Ordnung umlauben wollte".[2]

2. Die Geltung der Natur bei Fichte.

Diese verbesserte fichtesche Lehre sei „Synkretismus", unkritische Mischung alter und neuer Ideen, „Christus und Belial", „Johannes und Fichte" (eine Anspielung auf das johanneische Christentum in den Anweisungen zum seligen Leben). Die neuen Ideen seien nur die Larve, um die ursprüngliche Mißgestalt des eigenen Systems zu verbergen.[3] Hinter diesem Aufputz bleibe alles beim Alten. Es giebt ein Kriterium, eine Probe, durch welche sich auf das deutlichste erkennen lasse, ob eine Philosophie echter oder unechter, wahrer und absoluter oder blos subjectiver und relativer Idealismus, ob sie Wissenschaftslehre oder Identitätslehre sei. Diese Probe ist der Begriff einer selbständigen, lebendigen Natur: ob dieser Begriff fehlt oder nicht, ob die Philosophie diese lebendige Naturanschauung hat oder nicht? In der fichteschen Philosophie fehlt diese Anschauung völlig, nach wie vor. Dieses Unvermögen,

---

[1] Ueber das Identitätsprincip in der Wissenschaftslehre und die beiden Entwicklungsformen der letzteren vgl. Bd. VI. (3. Aufl.) Buch IV. Cap. I. S. 523—27. Cap. X. S. 661 - 670. — [2] Verhältniß der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre. Vorbericht. S. W. I. 7. S. 15. [3] Ebendas. S. 3 u. S. 28.

Natur zu erkennen, beweist, daß sich im Innern dieser Lehre gar nichts geändert hat und ändern kann. Nach wie vor gilt die Natur als das, was nicht ist, aber sein muß: als die Schranke, die Hemmung, ohne welche kein Fortschritt, keine Entwicklung stattfinden kann. Die Natur muß sein, um gebraucht und vertilgt zu werden; sie wird lediglich auf den gemeinen äußeren Zweck angesehen und beurtheilt. Die Würmer haben keine Augen, damit sie blind sind. Das ist fichtesche Naturphilosophie! Die Natur ist ihm kein wirkliches Object, auf diese Natur kann man so wenig wirken, als man sich den Kopf einstoßen kann an den Winkeln einer geometrischen Figur. Diese Natur ist todt und vernunftlos, bloßes Mittel für die persönliche Freiheit, welche nach wie vor die Basis aller Realität ist und bleibt; daher das rohe Anpreisen der Sittlichkeit und Sittenlehre, darum roh, weil maßlos. Nach wie vor bleibe der gemeine Nutzen, das ökonomisch teleologische Princip der einzige Maßstab, nach welchem Fichte die Natur schätze. Der Mangel der Naturanschauung ist der Grund des Naturhasses, „der Grund der geistigen Gemeinheit aller Art", der unvertilgbar gemeine Grundton in Fichtes Natur, der ihn gleich mache den Malvolios des Lebens und der Schönheit der Welt.[1] Dieses Ich und diese Natur passen zusammen. Für dieses Ich kann die Natur nichts weiter sein als ein todtes Mittel oder ein zu ertödtendes Leben, als ein Object des mechanischen Nutzens oder der moralischen Askese. Die hölzerne Welt und der gekreuzigte Leib! „Ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran." „Die Naturkräfte und die Natur sind das eigentlich und immer Abscheuliche; ein Geist, versteht sich, ein reiner Geist kann doch noch, wie in der Bestimmung des Menschen, Kinderlehre mit einem halten." „In allem verräth sich kein anderes Gefühl der Natur als das der rohesten und verrücktesten Asketen." Und außer der Askese wird die Natur angesehen nur auf das Mechanische und Nützliche. Echte Bereitung des Berliner Blau — wenn die Naturphilosophie so etwas noch a priori deducirte! Fichte sei in der Physik und Philosophie ein bloßer Mechaniker, dessen Geist nie eine Ahnung von dem dynamischen Leben erleuchtet habe. Er verhalte sich zur Natur, wie sich zur Musik verhalten nicht die Musiker, sondern die Musikanten, die über dem Mittel den Zweck vergessen. In diesem Sinne solle man auch, hatte Lichtenberg gesagt, Physiker und Physikanten unterscheiden.[2]

[1] Ebendas. S. 9—11, 17—20, 21. — [2] Ebendas. S. 94 ff., 97—105.

Mit diesen Vorstellungen von der mechanischen und moralischen Nützlichkeit der Natur stehe Fichte auf gleichem Boden mit der seichtesten Aufklärung des Zeitalters, verkörpert in Nikolai. Zwischen beiden herrsche der Gegensatz aus innerster Verwandtschaft. Fichte sollte die Sprache der Naturphilosophie nicht schelten, die solche Verhältnisse mit einem einzigen Worte zu treffen und anschaulich zu machen wisse; sie nennt ein solches Verhältniß Polarität: Fichte der Sauerstoff, Nikolai der Wasserstoff, beide zusammen das Wasser des Zeitalters![1]

Es ist für den Kundigen eine interessante und in diesem Fall wahrhaft komische Beobachtung, in Schellings Polemik die Schule Fichtes wiederzuerkennen, von dessen Art, mit welcher Schelling hier so schonungslos umgeht, er in der seinigen nichts so lebhaft nachempfunden hat als den Charakter und selbst die Manier der Kriegsführung, manchmal bis auf die unwillkürliche in Wort und in Wendung nachwirkende Reminiscenz. Gegen Erhard Schmid, einen seiner ersten kantischen Gegner, hatte Fichte einmal gesagt: „Meine Philosophie ist nichts für ihn aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nichts aus Einsicht". Wir werden unwillkürlich an diesen Ausdruck erinnert, wenn jetzt Schelling gegen Fichte erklärt: „Was er Natur nennt, ist u n s nichts, — weil wir sie deutlich erkennen als ein Gespenst seiner Reflexion; was dagegen wir Natur nennen, ist i h m freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß."[2]

3. Der Vorwurf der Schwärmerei.

Den Vorwurf der Schwärmerei, den Fichte gegen die Naturphilosophie erhebt, läßt Schelling in seiner ganzen Stärke auf den Gegner zurückfallen. Sowohl der Charakter seiner Lehre als auch die Art, wie er sie verbreiten und zur Geltung bringen möchte, zeigen den Schwärmer. Die Widersacher des Wirklichen und Positiven, die das Leben veröden, weil sie es nicht erkennen, seien die blindesten Schwärmer. Dahin gehören die N a t u r s t ü r m e r, wie die Bilderstürmer. Und dieses Bestreben, alle Natur auszurotten, die eigene unbiegsame Subjectivität als allgemein gültig aufzudrängen, diese bauernstolze Unempfindlichkeit für alles, was seinen Horizont übersteige, sei die Sache Fichtes und seiner Lehre. Er sei nur darin kein Schwärmer, daß ihm das Positive schwärmerischer Naturen fehle: die N a t u r k r a f t![3]

---

[1] Ebendas. S. 106 ff. — [2] Ebendas. S. 97. Vgl. dieses Werk Bd. VI. (3. Aufl.) Buch II. Cap. III. S. 162—63. — [3] Ueber das Verh. der Naturphilos. zur verbesserten fichteschen Lehre. S. W. I. 7. S. 44—48, 51.

Seine Kraft liege in dem Gegentheil der Naturkraft und der lebendigen Anschauung, in der abstracten Reflexion und Auseinandersetzung. Wenn ich die polemischen Verunstaltungen abziehe, so ist in den folgenden Zügen Fichtes eigenthümliche Kraft wenigstens in einer ihrer Leistungen wirklich geschildert. „Was ihm allein eigentlich zukommt, und worin er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muster ist, das ist das Talent, Worte zu machen, auseinanderzusetzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du es zu denken habest, sondern auch, was du dabei etwa denken könnest, aber nicht solltest, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eigenen Langeweile bei dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen, wie Sokrates.“[1]

Aber die echte und religiöse Naturanschauung, von der sich kein sonnenklarer Bericht abstatten läßt, unabhängig von der Gelehrsamkeit und eigen nur den tiefsinnigsten Geistern, ist von jeher Schwärmerei gescholten worden. Diesen Vorwurf will Schelling verdienen und rechnet es sich zum Mangel und tadelnswerthen Nachlässigkeit, die Schriften dieser Schwärmer noch nicht ernstlich studirt zu haben. In diesen Worten spürt man, obwohl die Namen nicht genannt werden, den Einfluß Baaders und die Geistesnähe J. Böhmes. „Hr. Fichte dürfte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er in allen seinen Büchern zusammengenommen die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannter Schwärmer kundgiebt. Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unseres Leibniz, Kepler und mancher anderer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen namhaft gewordenen Philosophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind, wenigstens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezichtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie

[1] Ebendas. S. 51.

auch Leibniz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen. Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen, und es ist in allewege ein neuer Bund"[1] „Jene einfache Zeit der kantischen Scholastik ist nicht mehr." „Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich." „Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann sie nicht fassen und ahndet nicht von fern, wie scharf und lauter der Gegensatz sei." „Hr. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit und insofern allerdings ihre Grenze; sie liegt, wissenschaftlich ausgesprochen, in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen."[2]

4. Die Bedeutung der Streitschrift.

Wir lassen die Ausfälle der persönlichen Polemik unerörtert. Daß Fichte die Veröffentlichung eines Werkes, welches er in Aussicht gestellt, verzögere: diese Art der Unterlassung ihm vorzuhalten, hatte Schelling den wenigsten Beruf. Und gegen den letzteren hatte sich Fichte dergestalt erbost, daß er ihm nachsagen konnte: er brauche narkotische Reizmittel, um seine naturphilosophischen „Einfälle" zu Tage zu fördern. In den wissenschaftlichen Kampf mischen sich von beiden Seiten die bösen und blinden Affecte. Als Kant über das fortschreitende System der Wissenschaftslehre sich wegwerfend geäußert hatte, schrieb Fichte an Schelling: Verleihe uns der Himmel seine Gnade, daß wir in ähnlichem Falle nicht dasselbe thun! Jetzt erinnerte sich Schelling an diesen Ausspruch und konnte aus dem Erfolge feststellen, daß diese Gnade Fichten nicht verliehen worden.[1] Aber auch Schelling gehörte für den ähnlichen Fall nicht unter die Begnadigten.

---

[1] Ebendas. S. 120 ff. — [2] Ebendas. S. 49 u. 50.

Indessen hat seine Streitschrift gegen Fichte eine von aller persönlichen Erbitterung unabhängige, geschichtlich denkwürdige Bedeutung. Es ist wahr, daß Fichte und seiner Lehre ein Organ fehlt: der Sinn für Natur, für das Naturgemäße und Naturmächtige auch in der sittlichen Entwicklung. Dieses Organ besitzt die Naturphilosophie und weckt es auf allen Gebieten. Sie beginnt deshalb in Beziehung auf die nächst vorhergegangene wirklich eine neue Zeit. In dieser Rücksicht darf die Schrift gegen Fichte wie ein Denkmal gelten, welches die Grenze bezeichnet. In keiner Schrift ist jener im Grunde der fichteschen Philosophie enthaltene Mangel so klar und grell erleuchtet worden, wie in dieser. Ein solches Urtheil an Fichte und seiner Lehre zu vollziehen, hatte niemand ein so ausgemachtes und herausgefordertes Recht als Schelling. Es handelt sich um eben den Punkt, in welchem die Antithese beider Männer und ihrer Anschauungsweisen sich vollkommen darstellt. Hier treffen Fichtes Mangel und Schellings Stärke unmittelbar gegen einander. Und Schelling empfand sein Werk als eine siegreiche That. „Ich halte diese Schrift", schrieb er an Windischmann, „für eine meiner besten und tüchtigsten." [2]

Alle Fragen, welche die Differenz beider Standpunkte betreffen, kommen hier wieder zur Sprache, in der kürzesten und deutlichsten Form: das Verhältniß des Erkennens zum Sein, des Unendlichen zum Endlichen, der Begriff der Materie und der Welt, des göttlichen Bandes der Dinge, das vom Bewußtsein unabhängige Reale, die Realität der Natur und das Dasein der Dinge an sich. [3]

In dieser Beziehung darf die Schrift gegen Fichte nicht blos als ein Abschluß, sondern zugleich als ein Commentar zu den Abhandlungen gelten, die wir unter dem Namen „allgemeine Naturphilosophie" zusammengefaßt haben.

Die beiden Entwicklungsformen der Naturphilosophie sind geschieden durch das Identitätssystem, das aus der ersten hervorgeht und selbst die zweite sowohl begründet als auch umfaßt.

---

[1] Ebendas. S. 48. 117 ff., 124. — [2] Vgl. oben Buch I. Cap. XI. S. 143. — [3] Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre. S. W. I. 7. S. 52—63, 89 u. 90 Anmerkung. S. 96 u. 97.

Dritter Abschnitt.

Die Identitätsphilosophie.



Achtundzwanzigstes Capitel
Das System des transscendentalen Idealismus.

I. Die Aufgabe des transscendentalen Idealismus.

1. Unterschied von der Wissenschaftslehre.

Es ist im Laufe des vorigen Abschnitts ausführlich und wiederholt gezeigt worden, wie mit der fortschreitenden Naturphilosophie die Standpunkte Fichtes und Schellings sich trennen und zuletzt bis zum äußersten Gegensatze entzweien. Aus der ersten Entwicklungsform der Naturphilosophie folgte die Trennung, aus der zweiten der äußerste Gegensatz. Wir kehren jetzt zu dem Zeitpunkt zurück, wo die Naturphilosophie ihren ersten Entwicklungsgang beschlossen hat und Schelling sein neues System der Philosophie einführt, da ihm feststeht, daß die Wissenschaftslehre das gesammte System der Philosophie *nicht* ist noch sein kann. In dieser Einsicht ist schon die Aufgabe der *Identitätslehre* enthalten, die weder mit der Naturphilosophie noch mit der Wissenschaftslehre zusammenfällt, sondern beide umfaßt.

Die Wissenschaftslehre ist als subjectiver Idealismus nicht das ganze System. Sie vermag, so viel an ihr ist, nur das System des subjectiven Wissens darzustellen, d. h. die objective Welt, sofern sie für das Ich ist und durch dasselbe begründet. Zu dieser objectiven Welt gehört sowohl die Natur als die Geschichte (die Natur als Object des Bewußtseins, als nothwendige Vorstellung des Ich). Es giebt kein Object, das nicht für das Ich wäre. Daher umfaßt das System des subjectiven Wissens das *gesammte* Wissen, ohne deshalb das gesammte System der Philosophie zu sein. Denn die Natur will erkannt werden auch als das Prius des subjectiven Bewußtseins. Nun ist dieses System des gesammten (subjectiven) Wissens die fichtesche Wissenschaftslehre nicht; sie ist also auch nicht, was sie sein könnte, und bedarf daher nicht blos der Ergänzung durch die Naturphilosophie aus neuen Mitteln der Erkenntniß, sondern auch in ihrem eigenen Element und mit ihren eigenen Mitteln der umfassenden Ausbildung. Die Lösung dieser Aufgabe, welche die nächste ist, versucht Schelling in seinem „*System des transscen-*

dentalen Idealismus" (1800) und erklärt in der Vorrede, „es sei der Zweck, den er zu erreichen versucht habe, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen"[1]

2. Unterschied von der Naturphilosophie.

Es muß zuerst die eigenthümliche Aufgabe des transscendentalen Idealismus bestimmt, d. h. von der naturphilosophischen unterschieden werden. Die Philosophie soll die Thatsache des Wissens erklären, die darin besteht, daß unsere Vorstellungen mit ihrem Gegenstand übereinstimmen. Der Inbegriff alles Gegenständlichen oder Objectiven ist die Natur, der Inbegriff aller vorstellenden und erkennenden Vermögen die Intelligenz; jene ist bewußtlos, diese bewußt. Die Uebereinstimmung oder das Zusammentreffen beider ist die zu erklärende und deshalb aufzulösende Thatsache. Aus dieser Auflösung ergeben sich die beiden Factoren, deren Product sie ausmacht: Natur und Intelligenz, Object und Subject, das Vorstellbare und Vorstellende, das Bewußtlose und Bewußte. Vor der Lösung der Frage gilt keiner der beiden Factoren als abhängig von dem andern, daher muß zur Lösung der Frage jeder als der erste oder als Ausgangspunkt angesehen werden. Demnach theilt sich das Problem in zwei Grundfragen: 1) wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden; wie kommt die Natur zur Intelligenz? 2) wie kommt die Intelligenz zur Natur; wie kommt zu dem Subjectiven ein Objectives, das mit ihm übereinstimmt? Die Lösung der ersten Frage geschieht durch die Einsicht, daß aus der Natur Intelligenz hervorgeht, daß die Natur werdende Intelligenz ist, und in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt: diese Einsicht giebt das System der Naturphilosophie. Die zweite Frage wird gelöst durch die Ableitung der objectiven Welt (der nothwendigen Weltvorstellung) aus der Intelligenz: diese Einsicht giebt das System des transscendentalen Idealismus. Weil sie diese beiden Grundfragen lösen, nennt Schelling die Naturphilosophie und den transscendentalen Idealismus „die beiden nothwendigen Grundwissenschaften der Philosophie, die, einander entgegengesetzt im Princip und der Richtung, sich wechselseitig suchen und ergänzen".

Die Naturphilosophie ist gegeben. Jetzt handelt es sich um den transscendentalen Idealismus. „Nicht das ganze System der Philo-

[1] System des transscendentalen Idealismus. Vorrede. S. W. I. 3 S. 331.

sophie, sondern nur die eine Grundwissenschaft desselben soll hier aufgestellt werden."[1]

3. Die Probleme des transscendentalen Idealismus.

Aus der Gesammtaufgabe der Transscendentalphilosophie im Unterschiede von der Naturphilosophie lassen sich die Hauptprobleme der ersten erschöpfend vorausbestimmen. Es soll gezeigt werden, wie die Intelligenz (das Subjective) zu dem Objecten kommt, das mit ihr übereinstimmt. Diese Uebereinstimmung ist eine doppelte: die Vorstellungen verhalten sich zu den Objectiven (Dingen) entweder als deren Abbilder oder als deren Vorbilder. Im ersten Falle richten sich die Vorstellungen nach den Dingen, im zweiten verhält es sich umgekehrt; dort erscheinen die Vorstellungen als bestimmt durch die Natur der Objecte, hier die Objecte als bestimmt durch den Gedanken; die Vorstellungen der ersten Art entstehen nothwendig und unwillkürlich, die der zweiten willkürlich und frei; auf jenen beruht die Möglichkeit alles Wissens, auf diesen die alles freien Handelns; das Wissen folgt aus der nachbildenden, das freie Handeln aus der vorbildenden (zwecksetzenden) Intelligenz: die Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven vermöge der nachbildenden Intelligenz ist theoretisch, die vermöge der vorbildenden praktisch. Die Transscendentalphilosophie soll diese beiden Arten der Uebereinstimmung erklären: daher theilt sie sich in das System der theoretischen und das der praktischen Philosophie.[2]

Aus diesen beiden Aufgaben folgt eine neue. Die zu erklärende Uebereinstimmung ist nicht blos eine doppelte, sondern ihre beiden Arten sind einander entgegengesetzt. Die vorbildende Intelligenz ist das Gegentheil der nachbildenden. Hier sind die Vorstellungen abhängig und nothwendig, dort unabhängig und willkürlich; die theoretische Intelligenz richtet sich nach den Dingen, die praktische richtet die Dinge nach sich, die Vorstellungen der ersten sind gefesselt, die der anderen frei. Es ist demnach in der Intelligenz selbst, die sich ebenso sehr theoretisch als praktisch verhalten muß, ein innerer Widerstreit, welcher gelöst sein will und zwar innerhalb der Intelligenz. Daher wird gefragt: wie kann die Intelligenz beides zugleich sein, sowohl nachbildend als vorbildend? Wenn sie das erste nicht ist, nicht ihre Vorstellungen nach den Dingen richtet, so giebt

---

[1] Ebendas. Einleitung § 1. S. 341 ff. § 2. Folgesätze. S. 342 ff. — [2] Ebendas. Einleitg. § 3. A. B. S. 346 ff.

es keine Wahrheit im Erkennen; wenn sie das zweite nicht ist, nicht die Dinge durch ihre Vorstellungen determinirt, so giebt es keine Realität im Wollen. Wie ist beides zugleich möglich: Wahrheit im Erkennen und Realität im Wollen?

Jene Uebereinstimmung der Dinge und Vorstellungen (der Natur und Intelligenz, des Objectiven und Subjectiven) durch eine vorherbestimmte Harmonie erklären, heißt die Frage nicht lösen, sondern auf eine letzte Formel zurückführen, welche die einzig mögliche Lösung bezeichnet. Es muß ein und dieselbe productive Thätigkeit sein, welche Objecte bildet, nachbildet, vorbildet, ein und dieselbe Thätigkeit im bewußtlosen Bilden und im bewußten Wollen. Diese Identität des bewußtlosen und bewußten Handelns, der Natur und Intelligenz, des Erkennens und Wollens ist der Grund, woraus jene vorherbestimmte Harmonie folgt. Eben diese Identität waltet in der Natur, in der Production der Dinge, wie in der subjectiven Intelligenz, in der Production der Vorstellungen.

Die bewußtlose Thätigkeit ist blind und handelt mechanisch, die Intelligenz (Wille) ist bewußt und handelt nach Zwecken. Die Identität beider ist die blinde Intelligenz, der bewußtlose Wille, dessen Producte zugleich Werke des blindesten Mechanismus sind und zweckmäßig ausfallen: sie sind zweckmäßig bestimmt, aber nicht zweckmäßig erklärbar. So handelt die organische Natur nach blinden Zwecken, in Einem vorbildend und darstellend. Die Einsicht in diese productive Thätigkeit der Natur ist die „Philosophie der Naturzwecke oder Teleologie".

Dieselbe Production als Identität des theoretischen und praktischen Verhaltens ist nachzuweisen in der subjectiven Intelligenz, im Bewußtsein. Hier ist es allein die ästhetische oder künstlerische Thätigkeit, welche auf der Höhe des Bewußtseins sich offenbart und in ihrer Wurzel identisch ist mit der schaffenden Natur. Die idealische Welt der Kunst und die reale Welt der Objecte sind Producte einer und derselben Thätigkeit, die bewußtlos schaffend die wirkliche Welt der Natur hervorbringt, bewußt schaffend die ästhetische Welt der Kunst. Die ganze Welt ist ein lebendiges Kunstwerk. „Die objective Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes." Es muß gezeigt werden, wie durch die künstlerische Thätigkeit der Widerstreit der theoretischen und praktischen Intelligenz gelöst und das Object erzeugt wird, das vollkommen eines ist mit der Intelligenz. Die Lösung dieser Aufgabe ist die Philosophie der Kunst. In der Kunst enthüllt sich die Identität des Idealen

und Realen, das Geheimniß der Welt; hier sehen wir, wie das Ideale sich verkörpert, wie die Intelligenz die Natur hervorbringt. Darum nennt Schelling die Philosophie der Kunst „das allgemeine Organon der Philosophie, den Schlußstein ihres ganzen Gewölbes".[1]

Das System des transscendentalen Idealismus theilt sich demnach in das System der theoretischen Philosophie, das der praktischen und die Philosophie der Kunst: die theoretische Intelligenz ist welterkennend, die praktische weltordnend, die künstlerische weltschaffend.

II. Die Lösung der Aufgabe.

1. Die intellectuelle Anschauung.

Aus der Natur der Aufgabe lassen sich die drei Hauptpunkte erkennen, durch welche die Lösung derselben bestimmt ist: das Organ, das Princip und die Methode der Transscendentalphilosophie. Wir bewegen uns hier ganz im Element der Wissenschaftslehre, deren Ideengang Fichte dergestalt vorgebildet und ausgeprägt hat, daß Schelling denselben zwar in seine Art übersetzt, im Wesentlichen aber befolgt. Wo uns diese wesentliche Uebereinstimmung entgegentritt, werden wir unsere Darstellung so kurz als möglich fassen, nachdem wir an ihrem geschichtlichen Orte die Wissenschaftslehre in der größten Ausführlichkeit dargestellt haben.

Die Objecte, deren Erkenntniß in Frage steht, sind Vorgänge der subjectiven Intelligenz, also innere Vorgänge, durchgängig intellectuelle Handlungen, die nach bestimmten Gesetzen erfolgen. Innere Vorgänge werden erkannt durch den „inneren Sinn", sie sind als unsere eigenen Thätigkeiten uns unmittelbar gegenwärtig, daher unmittelbar einleuchtend oder „anschaulich", und da sie intellectuelle Handlungen sind, so besteht die Erkenntniß derselben in einer „intellectuellen Anschauung". Jener innere Sinn ist die intellectuelle Anschauung, diese das Organ alles transscendentalen Denkens. Ohne dieses Organ der intellectuellen Anschauung ist eine transscendentale Erkenntniß so wenig möglich, als ohne äußere Anschauung eine räumliche oder geometrische Erkenntniß. Daher sagt Schelling, daß sich die intellectuelle Anschauung zur Transscendentalphilosophie verhalte, wie der Raum zur Geometrie.[2]

---

[1] Ebendas. Einl. § 3. C. D. S. 347—349. — [2] Ebendas. I. Hauptabschn. 2. Abschn. Erläuterungen. S. 370.

Ueber diese Lehre sind eine Menge Irrthümer aus Unkenntniß verbreitet. Man hat die intellectuelle Anschauung Schellings dargestellt und behandelt, als ob sie der Dreifuß seiner Philosophie wäre. Weder ist sie ihm eigenthümlich, noch ist sie mysteriös. Auch Descartes hat sie gefordert, Fichte hat sie principiell zur Geltung gebracht; und wenn die intellectuelle Anschauung als ein Vermögen angesehen wird, welches vielen fehle und nicht Allerweltssache sei, so wird sie dadurch so wenig zum Orakel gemacht als die Mathematik, deren Organ ebenfalls vielen mangelt.[1]

Die Intelligenz hat ihre nothwendigen Gesetze, die sie erfüllt. Nach diesen Gesetzen handelt jeder; nicht jeder ist in diesen nothwendigen Handlungen seiner Intelligenz sich selbst gegenwärtig und objectiv, so daß er in seinem Thun zugleich dieses Thun durchschaut. Diese im Handeln die Handlung durchschauende Thätigkeit, dieses im Produciren beständige Reflectiren der nothwendigen Production ist eben die Sache und Leistung der intellectuellen Anschauung. Vermöge derselben reproducirt die Intelligenz mit Freiheit, was sie mit Nothwendigkeit producirt. Nennen wir im Unterschiede von der nothwendigen Production das freie Handeln Kunst, so ist die intellectuelle Anschauung „die Kunst der transscendentalen Betrachtungsart". Alle Reproduction besteht im Nachbilden und Einbilden; daher geschieht die intellectuelle Anschauung durch „einen ästhetischen Act der Einbildungskraft". Das echte Verständniß eines Kunstwerks ist in allen Fällen dessen congeniale Reproduction, dessen Wiedererzeugung vermöge der nachbildenden und nachdichtenden Intelligenz, vermöge dieser Art intellectueller Anschauung. Wie sich zum Kunstwerk die congeniale Reproduction verhält, so verhält sich die intellectuelle Anschauung zur nothwendig producirenden Intelligenz, zur Weltproduction selbst. Soll die intellectuelle Anschauung bei Schelling in einem specifischen Sinne gelten, so ist es dieser, der aus dem Beispiel der Kunst einleuchtet. Die Kunst ist bei Schelling mehr als ein Beispiel, sie ist die Sache: die Welt ist ein lebendiges Kunstwerk, die Philosophie der Kunst „das wahre Organon der Philosophie". Nicht jedem ist der Kunstsinn gegeben, darum ist der Kunstsinn kein Orakel, sondern das alleinige Organ, um die Kunst zu erkennen. Die intellectuelle Anschauung als

[1] Ebendas. I. Hauptabschn. S. 370.

Organ des transscendentalen Denkens ist in Absicht auf die nothwendigen Productionen der Intelligenz der geistige Kunstsinn, die transscendentale Kunst.[1]

2. Das Selbstbewußtsein.

Hieraus erhellt das Princip der Transscendentalphilosophie, das kein anderes sein kann als die Bedingung, durch welche allein intellectuelle Anschauung stattfindet: nämlich eine Intelligenz, die nicht blos in Wirklichkeit ist und handelt, sondern zugleich sich selbst in ihrem Handeln anschaut, zugleich ihr Sein und Wirken weiß, zugleich, was sie setzt, auch erkennt. Weil es ein und dieselbe Intelligenz ist, die wirkt und anschaut, real und ideal ist: darum ist die Einheit dieser beiden Factoren Identität; weil hier die Einheit nicht blos im Wissen, sondern zwischen Sein und Wissen, zwischen Realität und Idealität besteht, darum ist diese Identität zugleich Synthese. Diese zugleich identische und synthetische Einheit ist Selbstanschauung, Selbstbewußtsein oder Ich. Hier sind wir im Princip und Element der Wissenschaftslehre und werden in den umständlichen Ausführungen an Fichtes Deductionen erinnert und Schellings erste Schriften „Ueber die Möglichlichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ und „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“.[2]

3. Die Geschichte des Selbstbewußtseins.

Aus dem Princip folgt die Methode. Was das Ich ist, muß es für sich sein: erst dadurch wird, was es ist, zum Ich. Was die Intelligenz thut, muß sie intelligiren: erst dadurch wird, was sie thut, Intelligenz. Dadurch bestimmt sich ihr Wesen und zugleich das durchgängige Gesetz ihrer Entwicklung. In dem Princip der Selbstanschauung liegt eine nothwendige Reihe von Handlungen. Weil das Ich lautere Thätigkeit ist, muß es handeln; weil es anschauend ist, muß es seine Thätigkeit reflectiren und dadurch begrenzen. Von dieser Reflexion (Begrenzung) abgesehen, ist die ursprüngliche (reale) Thätigkeit unbegrenzt und geht ins Unendliche. Mithin sind im Ich zwei entgegengesetzte Thätigkeiten, die unbegrenzte und begrenzende, die productive und anschauende, die reale und ideale. Jede nothwendige Handlung setzt einen bestimmten Entwicklungszustand der Intelligenz; jede Anschauung erhebt

---

[1] Ebendas. Einleit. § 4. Nr. 3. S. 351. Vgl. § 2. S. 345. — [2] Ebendas. I. Hauptabschn. 1. u. 2. Abschn. S. 353—365. Vgl. Cap. I dieses Buchs. S. 283—294.

sich über den gegebenen Zustand und setzt einen neuen, der wieder Object einer höheren Anschauung wird. So ist das Ich gleich einer nothwendigen Reihe von Handlungen, die eine nothwendige Entwicklung ausmachen und erst vollendet sind, wenn das Ich diese seine ganze Entwicklung durchschaut.[1] „Cartesius sagte als Physiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Universum daraus zimmern. Der Transscendentalphilosoph sagt: gebt mir eine Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht, die andere in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen System ihrer Vorstellungen entstehen. Jede andere Wissenschaft setzt die Intelligenz schon als fertig voraus, der Philosoph betrachtet sie im Werden und läßt sie vor seinen Augen gleichsam entstehen."[2]

So erkennen wir auf dem Gebiete der subjectiven Intelligenz dieselbe Aufgabe, dieselbe Methode und Grundanschauung wieder, die wir in der Naturphilosophie kennen gelernt. Das Ich ist gleich einer nothwendigen Entwicklung, die Transscendentalphilosophie ist deren Reproduction kraft der intellectuellen Anschauung. Wir unterscheiden die Anschauung, welche Entwicklungsfactor ist, von der Anschauung, welche die ganze Entwicklung reproducirt und durchschaut, die Entwicklungsstandpunkte der Intelligenz von dem darauf gerichteten Anschauungsstandpunkt des Philosophen. Beide verhalten sich wie Object und Subject, wie die reale Reihe der Handlungen zur idealen, wie das Urbild zum Abbild, das Original zur Copie. Was dort producirt wird, wird hier reproducirt. Die Production ist nothwendig, die Reproduction ist frei. Alle Wahrheit der transscendentalen Erkenntniß besteht im Treffen dieses Originals. „Ist in der zweiten Reihe nicht mehr und nicht weniger als in der ersten, so ist die Nachahmung vollkommen, es entsteht eine wahre und vollständige Philosophie. Im entgegengesetzten Falle entsteht eine falsche und unvollständige. Philosophie überhaupt ist also nichts anderes als freie Nachahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der e i n e Act des Selbstbewußtseins sich evolvirt. Die erste Reihe ist in Bezug auf die zweite reell, diese in Bezug auf jene ideell. Es scheint unvermeidlich, daß in die zweite Reihe Willkür sich einmische, denn die Reihe wird frei begonnen und fortgeführt, aber die Will-

---

[1] Tr. Ideal. II. Hauptabschn. S. 377—387. — [2] Ebendas. III. Hauptabschn. I. Epoche. C. S. 427.

für darf nur formell sein und nicht den Inhalt der Handlung bestimmen. Die Philosophie, weil sie das ursprüngliche Entstehen des Bewußtseins zum Object hat, ist die einzige Wissenschaft, in welcher jene doppelte Reihe ist. In jeder anderen Wissenschaft ist nur eine Reihe. Das philosophische Talent besteht nun nicht allein darin, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frei wiederholen zu können, sondern hauptsächlich darin, sich in dieser freien Wiederholung wieder der ursprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden." Alle transscendentale Erkenntniß ist Wiederbewußtsein, Anamnesis.[1]

Die Aufgabe des transscendentalen Idealismus ist einleuchtend. Die nothwendige Entwicklung des Ich soll reproducirt oder dargestellt werden in einer successiven Reihe von Handlungen, d. h. als „Geschichte des Selbstbewußtseins". So hatte auch Fichte eben diese Aufgabe bestimmt. Nun ist jene Entwicklung selbst nur in ihren Hauptstufen und Wendungspunkten, d. h. in denjenigen Handlungen erkennbar, welche in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen. Diese Handlungen sind hervorzuheben und in ihrem Zusammenhange darzustellen.[2]

Neunundzwanzigstes Capitel.

Das System der theoretischen Philosophie.

I. Die Aufgabe der theoretischen Philosophie.

1. Die Geschichte der theoretischen Intelligenz. Fichte und Schelling.

Es liegt im Wesen der Intelligenz begründet, daß sie sich in einer Reihe von Handlungen, deren jede eine bestimmte Bildungsform derselben ausmacht, entwickelt; daß sie ihre Standpunkte setzt und, indem sie dieselben durchschaut, zu höheren Standpunkten und Bildungsformen fortschreitet. Das Abbild oder die Reproduction dieser Entwicklung ist die Methode der Transscendentalphilosophie, die daher in der kürzesten Formel bezeichnet werden kann als „eine beständige Potenzirung des Ich". Die theoretische Intelligenz erscheint in ihren Handlungen gebunden, sie erscheint sich selbst als ein Vorstellen gegebener Objecte, wodurch ihre eigene Thätigkeit begrenzt und determinirt ist. Was nur durch die In-

---

[1] Ebendas. III. Hauptabschn. Nr. II. 1. S. 397 ff. — Vgl. oben Cap. XXIV. S. 447 ff. — [2] Tr. Ideal. III. Hauptabschn. Nr. II. 4. S. 398 ff.

telligenz gegeben sein kann, erscheint der theoretischen Intelligenz als nicht durch sie gegeben, sondern als unabhängig von ihr gesetzt oder als Schranke von außen. Diesen Grundcharakter der theoretischen Intelligenz, „die Idealität der Schranke“, zu erklären, ist das eigentliche Problem der theoretischen Philosophie.[1]

Innerhalb der Beschränkung und Gebundenheit der theoretischen Intelligenz wird vermöge der Selbstanschauung eine successive Befreiung des Vorstellens stattfinden, bis im Willensact die volle Freiheit der Intelligenz durchbricht und dieser selbst einleuchtet. Hier ist der Wendepunkt der theoretischen und praktischen Intelligenz. Daher erstreckt sich der Entwicklungsgang der ersten von dem Standpunkt der gebundensten Vorstellung bis zum freien Willensact: dies sind die Grenzen der Geschichte des theoretischen Selbstbewußtseins. Innerhalb derselben sind die epochemachenden Handlungen die Empfindung, die productive Anschauung, die Reflexion. Daher unterscheidet die Transscendentalphilosophie in der Geschichte der theoretischen Intelligenz drei Perioden oder, wie Schelling sich ausdrückt, Epochen: die erste Epoche reicht „von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung“, die zweite „von der productiven Anschauung bis zur Reflexion“, die dritte „von der Reflexion bis zum absoluten Willensact“. Hier hatte Fichte in seiner Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre und in seinem Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre die Wege gebahnt und geebnet, auch die Stationen vorgebildet, welche Schelling in seinem System der theoretischen Philosophie einhält. Es ist von seiner Seite kein schülerhaftes Nachtreten, sondern eine eigenthümliche Reproduction, die selbst zum Verständniß und zur Erleuchtung der Wissenschaftslehre dient, doch ist die von Fichte gegebene Richtschnur unverkennbar, und wir müssen feststellen, daß in keiner Gegend seiner Philosophie Schelling von Fichte so abhängig war als in dieser.[2]

Die hauptsächliche Differenz beider ist auch hier durch die Naturphilosophie bedingt. Unter Schellings eigenthümlichem Gesichtspunkt muß die theoretische Philosophie mit der Naturphilosophie zusammenfallen,[3] die theoretische Intelligenz muß nach ihren eigenen Gesetzen genau das vorstellen, was die Natur nach den ihrigen producirt, die Productionen

[1] Transsc. Ideal. II. Hauptabschn. B. gg. S. 386 ff. — [2] Vgl. dieses Werk, Bd. VI. (3. Aufl.) Buch III. Cap. V. u. VI. S. 351—359. — [3] Vgl. oben Cap. XXIV. S. 453.

der Natur und die der theoretischen Intelligenz müssen übereinstimmen, diese Uebereinstimmung ist der Erkenntnißgrund jener Identität, auf die Schelling sein gesammtes System gründet. Die Naturphilosophie muß zunächst die Probe des transscendentalen Idealismus bestehen, und daß der letztere diese Probe zu machen hat, bildet eine eigenthümliche Aufgabe in Schellings „System der theoretischen Philosophie".

2. Das Unbewußte im Bewußtsein.

Was nun die Entwicklung der theoretischen Intelligenz näher betrifft, so hat Schelling ein Moment von durchgreifender Bedeutung zur Erklärung des Ganzen so oft und so hell erleuchtet, daß wir es, um Wiederholungen zu sparen, gleich an erster Stelle hervorheben. Auch bei Fichte steht dieses Moment in vollem Licht, aber es ist bei der Verfassung und Haltung der schellingschen Lehre wirksamer und kommt darum erst hier zu seiner vollen und nachdrücklichen Geltung. Es handelt sich um eine Frage von eminenter Wichtigkeit und Tragweite: die Erklärung des Unbewußten innerhalb des Bewußtseins.

Wenn die Intelligenz sich selbst vollkommen und mit einem male durchschaute, so wäre eine Reihe von Handlungen, eine Erhebung von Stufe zu Stufe, mit einem Worte die Entwicklung der Intelligenz nicht nothwendig, und darum wäre sie nicht. Diese ganze Entwicklung ist also darin begründet, daß die Selbstanschauung sich unmöglich in einem Act vollziehen läßt, daß es Handlungen giebt, die durch das Bewußtsein geschehen, aber zugleich im Bewußtsein verschwinden oder aus demselben verdrängt werden: nothwendige Handlungen, deren Subject das Selbstbewußtsein ist, die aber nicht als Object im Selbstbewußtsein erscheinen. Jede Handlung hat ihr Product. Das Product erscheint im Bewußtsein, nicht die intellectuelle Handlung, aus der es entspringt und hervorgeht. Das Product muß demnach dem Bewußtsein erscheinen als nicht durch dasselbe gesetzt, also als etwas Fremdes, von außen Gesetztes, als äußere Schranke, als gegebenes Object. Es ist unmöglich, daß etwas dem Bewußtsein von außen gegeben wird und auf dasselbe einwirkt, wie ein Ding auf ein Ding; eine solche Annahme wäre die Aufhebung der Möglichkeit alles Bewußtseins. Aber es ist eine wohlbegründete Thatsache, daß im Bewußtsein Objecte als Außendinge erscheinen. Die Intelligenz hält ihr eigenes Product für ein fremdes, die durch sie selbst gesetzte Schranke für eine von außen gegebene, was nothwendig dadurch geschieht, daß die Intelligenz im Setzen der Schranke ihrer eigenen Thätig-

keit sich nicht bewußt ist, daß sie unbewußt handelt. Jene zu erklärende „Idealität der Schranke" ist daher vollkommen identisch mit den zu erklärenden unbewußten Handlungen der subjectiven Intelligenz.

Der Erklärungsgrund ist sehr einfach. Weil der Erdbewohner die Erdbewegung nicht sieht, darum sieht er die Bewegung des Himmels und der Sonne; der Astronom, der sich den Standpunkt des Erdbewohners gegenständlich macht, erkennt das wahre Verhältniß und erklärt jene scheinbare Bewegung der Himmelskörper aus der wirklichen Bewegung der Erde. Wie sich der astronomische Standpunkt zu der irdischen Wahrnehmung verhält, so verhält sich der Standpunkt des Transscendentalphilosophen zu dem der theoretischen Intelligenz. Was dieser, weil sie ihre eigene Thätigkeit nicht erkennt, als Vorgang außer ihr erscheint, das erscheint jenem, der die theoretische Intelligenz bis auf den Grund durchschaut, als Resultat unbewußter intellectueller Thätigkeit.

Es ist schlechterdings nothwendig, daß die Intelligenz ihre eigene Thätigkeit sich objectiv macht oder anschaut, nur dadurch ist sie Intelligenz; aber es ist schlechterdings unmöglich, daß sie, in diese Anschauung versenkt, zugleich diese ihre anschauende Thätigkeit sich objectiv macht, daß sie zugleich als anschauend sich anschaut; auf diesem Wege käme es zu gar keiner Anschauung, sondern die anschauende Thätigkeit verliefe resultatlos in den endlosen Regreß der Anschauung des Anschauens. Keine Anschauung würde fixirt, es käme kein Product, kein Object der Intelligenz, also diese selbst nicht zu Stande. Es ist demnach klar, daß die theoretische Intelligenz ausgemacht wird durch drei Bedingungen: die productive Thätigkeit, die Anschauung dieser Thätigkeit, die bewußtlose Anschauung derselben. Ohne die erste Bedingung ist die Intelligenz überhaupt unmöglich, ohne die zweite ist ihre Thätigkeit nicht einleuchtend (intellectuell), ohne die dritte ist diese einleuchtende Thätigkeit nicht objectiv, d. h. sie hat kein Product. Die Intelligenz muß producirt haben, das Product muß gegeben sein, damit die Intelligenz sich darüber erhebt und zu einer höheren Anschauung fortschreitet. In einer solchen erhöhten Anschauung, die einen vorhandenen Entwicklungszustand auflöst und einen neuen begründet, besteht die epochemachende Handlung.[1] Erst nach vollendeter Anschauung kann die Intelligenz sich ihrer eigenen Thätigkeit bewußt werden.

[1] Vgl. Transsc. Ideal. III. Hauptabschn. I. Epoche. A. 4. b. Zus. 2. C. I. — Ep. II. Vorinnerung. S. 403, 406, 433, 454.

II. Die Epochen der theoretischen Intelligenz.

1. Die ursprüngliche Empfindung.

Der erste und ursprünglichste Act der Intelligenz, der die Bedingung aller folgenden enthält, ist die Selbstbegrenzung: die Urbedingung und Wurzel des Selbstbewußtseins, die als solche nicht ins Bewußtsein kommen kann, denn das hieße die Bedingung aufheben, die alles Bewußtsein ermöglicht.

Die Thätigkeit der Intelligenz ist an sich unbegrenzt, sie geht ins Unendliche. Aber diese unbegrenzte Thätigkeit soll *für* die Intelligenz sein, sie soll derselben einleuchten oder angeschaut werden, was nur geschehen kann durch die Fixirung oder Begrenzung: diese Begrenzung ist der erste Anschauungsact, die erste ideelle Thätigkeit der Intelligenz. Es sind demnach zwei Thätigkeiten, die gleichsam den Urzustand der Intelligenz ausmachen; die unbegrenzte (productive) und die begrenzende (anschauende), beide ursprünglich, beide identisch, denn sie sind in einem und demselben Subject, beide einander entgegengesetzt in Betreff der Richtung: die erste ist nach außen, die andere nach innen gerichtet, jene ist „centrifugal", diese „centripetal".

Das Resultat ist die in ihrer Thätigkeit *begrenzte* Intelligenz, ein Zustand der Begrenzung und Bestimmtheit, hervorgegangen aus einem ursprünglichen Anschauungsact, der aus den dargelegten Gründen nicht in die Selbstanschauung eingeht, also bewußtlos geschieht. Was die Intelligenz ist, muß sie für sich sein. Sie ist begrenzt, dieser Zustand der Begrenzung muß ihr einleuchten, sie muß denselben sich objectiv machen oder anschauen; sie kann ihn nicht anschauen als ihr Product, daher muß sie ihn nehmen als etwas Gegebenes, nicht durch sie, sondern von außen in sie Gesetztes: der Zustand der Begrenzung ist daher für sie etwas Vorgefundenes; die Intelligenz findet sich bestimmt, d. h. sie *empfindet*.

Vermöge der Uranschauung entsteht in der Intelligenz ein Begrenzungszustand (die Intelligenz ist begrenzt), der als solcher objectiv werden oder einleuchten muß. Vermöge dieser zweiten Anschauung verwandelt sich der Begrenzungszustand in *Empfindungszustand* (die Intelligenz ist nicht blos begrenzt, sondern ist es für sich); und zwar erscheint ihr dieser Zustand als von außen gesetzt, als erzeugt durch eine ihr entgegengesetzte Thätigkeit, d. h. „als Affection des Nicht-Ich". Daher erscheint sich die Intelligenz in diesem Zustand als leidend oder afficirt,

ihr Zustand ist nicht mehr blos begrenzt, sondern zugleich empfunden, aber zunächst ist die Intelligenz auch nichts weiter als empfundener Zustand.[1]

2. Die productive Anschauung.

Was die Intelligenz ist, muß ihr einleuchten; sie muß daher ihren Empfindungszustand sich objectiv machen, d. h. diesen Zustand in Gegenstand verwandeln, von dem in demselben Acte die Intelligenz zugleich sich unterscheidet. Hier erscheint zum ersten mal der Gegensatz von Subject und Object, er besteht im objectivirten Empfindungszustande und erscheint daher als der Gegensatz des Empfindungssubjectes und Empfindungsobjectes oder des empfindenden Subjects und des empfundenen Objects. Jetzt ist die Intelligenz nicht blos empfindend, sondern sie ist es für sich. Der Act, durch welchen die Intelligenz ihren Zustand zum Gegenstande erhebt, ist „Anschauung", das Wort im engeren Sinn genommen. In dieser Anschauung ist der Gegenstand unmittelbar gegenwärtig. Es ist daher keineswegs eine Wirkung von außen, die angeschaut und aus der auf das Dasein eines äußeren (von der Anschauung unabhängigen) Gegenstandes geschlossen wird; eine solche Erklärung verfehlt die Thatsache der Anschauung gänzlich und läßt dieselbe unmöglich erscheinen, sie macht unerklärlich, was sie erklärt haben möchte. Daher ist das Object, das der Anschauung unmittelbar als solches einleuchtet, das Product der Anschauung selbst: diese letztere muß demnach näher bestimmt werden als „productive Anschauung".[2]

Das Resultat der ersten Anschauung war begrenzte Intelligenz, das der zweiten empfundene, das der dritten angeschaute. Der erste Act der Begrenzung geschieht völlig bewußtlos und bleibt für die Intelligenz, weil er dieselbe überhaupt erst ermöglicht und begründet, undurchdringlich und unerklärbar; er setzt jene „ursprüngliche und erste Begrenztheit", auf der die Intelligenz als solche beruht. Im zweiten Act geht die Anschauung ohne Rest auf in die Empfindung, sie ist hier erst zuständlich, noch nicht gegenständlich; das letztere wird sie vermöge des dritten Acts, den Schelling deshalb auch als „Anschauen des Anschauens" (des Empfindens) oder als „Anschauen in der zweiten Potenz" bezeichnet. Das Anschauungsobject ist Product der In-

[1] Ebendaselbst III. Hauptabschn. I. Epoche. A. S. 399—409. — [2] Ebendas. I. Epoche. B. S. 411 ff. C. S. 427—429.

telligenz, da es auf keinem anderen Wege entstehen kann. Denn, wie Schelling schön und treffend sagt, „der Geist ist eine ewige Insel, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann". Und weil erst vermöge dieses Actes die Vorstellung der Dinge entsteht, die das Wesen der theoretischen Intelligenz ausmacht, so gilt von der productiven Anschauung, daß „sie der erste Schritt des Ich zur Intelligenz ist", oder was dasselbe heißt: „die erste Epoche schließt mit der Erhebung des Ichs zur Intelligenz".[1]

Nun ist die Intelligenz im Anschauen sich dieser ihrer Thätigkeit nicht bewußt. Was ihr gegenwärtig einleuchtet, ist daher nicht ihre productive Anschauung selbst, sondern deren Product. Die productive Thätigkeit verschwindet im Bewußtsein, das Product erscheint als gegeben. Nun besteht dieses Product in dem Gegensatz des empfindenden Subjects und des empfundenen Objects: die Intelligenz erscheint sich als empfindend, d. h. sie empfindet mit Bewußtsein; der Gegenstand erscheint ihr als gegeben, unabhängig von ihrer Thätigkeit, d. h. als Ding, als Außending, unabhängig von ihrer Anschauung, d. h. als Ding an sich. Die Intelligenz ist auf diesem Standpunkt oder in diesem Zustande ihrer Entwicklung Vorstellung der Dinge, sie ist in der Vollendung dieses Standpunkts Weltanschauung, sie geht ohne Rest in diese Anschauung auf; der Complex aller Vorstellungen, die in dieses Gebiet der Intelligenz fallen, erscheint ohne Zuthun der Intelligenz, d. h. er hat den Charakter unwillkürlicher Vorstellungen.[2]

Mit diesem Standpunkte der Intelligenz fällt das gewöhnliche Bewußtsein zusammen, und auf denselben gründet sich die dogmatische Philosophie, welche die Dinge als gegeben betrachtet; auf eben dieser Betrachtungsweise beruht jene Erklärung der Anschauungsobjecte aus Wirkungen, die von äußeren Gegenständen herrühren. So erklärt sich die Intelligenz selbst unter der Herrschaft des gegebenen Standpunkts ihr Verhalten und ihren Zustand: sie muß sich die Sache so erklären, weil sie den Standpunkt nicht einsieht, auf dem sie steht, und den Entwicklungszustand, den sie bildet, nicht durchschaut noch durchschauen kann.

a. Der Gegensatz innerhalb der Anschauung. Das Selbstgefühl.

Innerhalb der productiven Anschauung, dieser zweiten Epoche der theoretischen Intelligenz, sind gewisse Entwicklungsformen zu unterscheiden.

[1] Ebendas. I. Epoche. A. Zus. 3. S. 409—411. B. S. 426. C. S. 429. II. Ep. S. 454. — [2] Ebendas. I. Ep. B. S. 411—426. II. Ep. S. 455.

Was die Intelligenz *ist*, muß für sie sein oder gegenständlich werden. Es muß daher jener Gegensatz, in welchem die Intelligenz jetzt begriffen ist, zwischen subjectiver Empfindung (Ich) und objectiver Vorstellung (Ding an sich), zwischen Innen- und Außenwelt in die Anschauung selbst eingehen und als der Gegensatz „innerer und äußerer Anschauung" auftreten. Die Intelligenz ist „innerer und äußerer Sinn". Was vor aller Intelligenz der Gegensatz der unbegrenzten und begrenzenden Thätigkeit war, ist jetzt innerhalb der Intelligenz der Gegensatz innerer und äußerer Anschauung; was dort der ursprüngliche Begrenzungszustand hieß, das gemeinschaftliche Product jener beiden Thätigkeiten, ist jetzt die gemeinschaftliche Grenze zwischen Ich und Ding an sich, die durch die Außenwelt eingeschränkte Innenwelt oder, was dasselbe heißt, die in ihrer Weltvorstellung begrenzte Intelligenz. Im Unterschiede von jener „ersten Begrenztheit", welche die Intelligenz überhaupt erst ermöglicht, nennt Schelling diese letztere, welche die Intelligenz zu einer besonderen macht und auf eine begrenzte Weltsphäre anweist, „die zweite Begrenztheit".[1]

Jede Begrenztheit der Intelligenz ist in Wahrheit Selbstbegrenzung, concentrierte Selbstthätigkeit. Daß es sich so verhält, ist jetzt *für* die Intelligenz selbst geworden. Ihre Begrenztheit ist nicht mehr ein Zustand, den sie vorfindet, sondern eigene, innere *Energie*, die in der Entgegensetzung gegen die Außenwelt besteht und als solche einleuchtet. Es ist ein großer Unterschied, ob die Intelligenz sich von außen begrenzt findet, oder ihre eigene Thätigkeit der Schranke von außen entgegengesetzt und diesen Gegensatz einsieht: im ersten Fall findet die Intelligenz in sich etwas Fremdes, im zweiten Fall fühlt sie nur sich; der Zustand der ersten Begrenztheit ist Empfindung, der der zweiten ist „*Selbstgefühl*". Das Selbstgefühl setzt den Gegensatz der Innen- und Außenwelt (des inneren und äußeren Sinns) voraus, der selbst aus der Empfindung hervorgeht. Was die Intelligenz als innerer Sinn ist, das ist als Selbstgefühl ihr einleuchtend. „Mit diesem Gefühl", sagt Schelling, „fängt alles Bewußtsein an, und durch dasselbe setzt sich das Ich zuerst dem Object entgegen. Im Selbstgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewußtsein verbundene Empfindung sich selbst zum Object. Es ist eben deswegen von der Empfindung völlig verschieden, in welcher nothwendig etwas vom Ich verschiedenes vorkommt. In der vorhergehenden

[1] Ebendaselbst. III. Hauptabschn. II. Epoche. D. I. S. W. I. 3. S. 456—461. D. III. S. 483—485.

Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für sich selbst zu sein."[1]

b. Die Grenzen und das Gebiet der Anschauung.

Was die Intelligenz als productive Anschauung ist, muß ihr vollkommen objectiv oder anschaulich werden, bevor sie in den Stand gesetzt ist, ihre eigene Thätigkeit von den Producten ihrer Anschauung loszureißen und sich über dieselben zu erheben. Sie wird dann mit Freiheit reproduciren, was sie vermöge der Anschauung mit Nothwendigkeit producirt hat. Diese frei über den Anschauungsobjecten schwebende Betrachtung, die sich mit Willkür auf die Gegenstände richtet, ist im engeren und eigentlichen Sinne des Worts die Reflexion, die dritte und letzte Epoche der theoretischen Intelligenz, gebunden in Rücksicht auf ihr Material, die durch die Anschauung gegebenen Objecte, frei in deren Betrachtung: daher erstreckt sich die productive Anschauung von der Empfindung bis zur Reflexion.

Als productive Anschauung ist die Intelligenz der Gegensatz und die Gemeinschaft innerer und äußerer Thätigkeit, des Ichs und des Dinges an sich: das ist das in der Anschauung enthaltene und ihr gegebene Thema. Dieser Gegensatz und diese Gemeinschaft sollen angeschaut, d. h. in ein der Intelligenz einleuchtendes Object verwandelt werden: das ist die in der Anschauung enthaltene und angelegte Aufgabe; die Lösung dieser Aufgabe ist die nothwendige Weltvorstellung, die Vorstellung der Natur oder des Universums.

Sobald die Intelligenz sich zur Vorstellung des lebendigen Alls erhoben hat und sich darin als ein lebendiges Individuum, als Einzelorganismus, selbst anschaut, hat die productive Anschauung ihren Gipfel erreicht, sie ist vollendet, und die nächste Erhebung kann nur die freie Betrachtung der angeschauten Objecte, d. h. die Reflexion sein. Daher erstreckt sich das Gebiet der productiven Anschauung vom Selbstgefühl, wie es oben bestimmt wurde, bis zur organischen Weltanschauung. Aus dem Standpunkte des Ich betrachtet, lassen sich in demselben drei Begrenzungszustände oder „Begrenztheiten" unterscheiden: vermöge der ersten wird das Ich Intelligenz, vermöge der zweiten wird die Intelligenz theoretisch (Vorstellung äußerer Objecte), vermöge der dritten wird die theoretische Intelligenz organisch oder individuell.[2]

---

[1] Ebendas. II. Ep. D. II. S. 462—466. — [2] Ebendas. D. IV. S. 489 ff.

c. Die Objecte der Anschauung.

Vergleichen wir Natur und Intelligenz, die Productionsstufen der ersteren mit den Anschauungsstandpunkten der letzteren, so herrscht zwischen beiden die vollkommenste Uebereinstimmung. Was die Intelligenz nothwendig anschaut, ist eben dasselbe, was die Natur nothwendig producirt. Was die Naturphilosophie als nothwendige Erscheinung der Natur deducirt hat, wird von der theoretischen Philosophie als nothwendige Anschauung der Intelligenz dargethan; daher sagt Schelling: Naturphilosophie = Ideenlehre, theoretische Philosophie = Naturphilosophie.[1] Hier ist in dem System des transscendentalen Idealismus die Entwicklungsreihe, die sich mit der Naturphilosophie deckt, jene Parallele der realen und idealen Reihe, jene Gleichung des ordo rerum und ordo idearum, worin Schelling gemeinsame Sache macht mit Spinoza. Und der innerste und einleuchtende Grund dieser Uebereinstimmung, dieser prästabilirten Harmonie? Sie ist nur dann die offenbarste und natürlichste Sache der Welt, wenn Natur und Intelligenz in ihrer Wurzel ein und dasselbe Wesen sind. Daher muß Schellings Lehre in das Identitätssystem eingehen, daher nimmt der Philosoph seinen Weg von der Naturphilosophie durch das System des transscendentalen Idealismus zu jener Lehre vom All („Darstellung meines Systems der Philosophie"), die auch in der Form sich nach Spinozas Vorbilde richtet.

Indessen will ich sogleich bemerken, was ich in den Darstellungen der Lehre Schellings häufig gefunden habe, daß man im Verständniß der letzteren durch diese so nachdrücklich geltend gemachte Uebereinstimmung mit Spinoza leicht irre geführt wird. Spinozas Lehre kennt den Begriff der Entwicklung nicht, Schellings Lehre ist von Grund aus Entwicklungssystem: dies ist die durchgängige Differenz beider. Man lasse sich nicht durch die Parallele der realen und idealen Reihe verwirren. Bei Spinoza sind die beiden Reihen nur parallel und durch den Gegensatz der Attribute ewig getrennt; bei Schelling sind sie Stufen einer Reihe. Die subjective Intelligenz reproducirt, was die bewußtlose Intelligenz (Natur) producirt hat: daher die Uebereinstimmung beider. Bei Spinoza fällt die Parallele in die Natur der Dinge, bei Schelling fällt sie in die Construction der Philosophie, die sich genöthigt sieht, zwei Grundwissenschaften zu unterscheiden und jede der beiden von vorn anzufangen.

[1] Vgl. oben Cap. XXIV. S. 453 ff. Cap. XXV. S. 458 ff. Cap. XXIX. S. 500 ff.

Vergegenwärtigen wir uns die Intelligenz, ihre Thätigkeit anschauend, ihres eigenen Anschauens sich nicht bewußt, daher Producte vorstellend, die ihr nothwendig als von außen gegebene Objecte erscheinen müssen, als Producte nicht ihrer eigenen, einander entgegengesetzten Thätigkeiten, sondern fremder, von ihr unabhängiger Kräfte: die unbegrenzte Thätigkeit muß ihr als Expansion, die begrenzende als Attraction, das gemeinsame Product beider als Materie entgegentreten.[1] Vergegenwärtigen wir uns die Intelligenz, ihre Thätigkeit nothwendig steigernd und entwickelnd, diese ihre Entwicklung anschauend, dieses ihres Anschauens sich nicht bewußt, daher nothwendig vorstellend eine objective, materielle Entwicklung: die Welt muß ihr einleuchten als Stufengang der Materie (Natur) und dynamischer Proceß, als Leben und Stufengang der Organisation, auf deren Gipfel die Intelligenz sich selbst als Organismus anschaut.[2] „Der Organismus", sagt Schelling, „ist selbst nur eine Anschauungsart der Intelligenz; so muß ihr nothwendig alles, was in ihr ist, unmittelbar im Organismus zum Object werden." „Nicht die Vorstellung selbst, wohl aber das Bewußtsein derselben ist durch die Affection des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus seine Behauptung auf das letztere einschränkt, so ist nichts gegen ihn einzuwenden."[3]

d. Die Kategorien der Anschauung.

Die Anschauung der organischen Welt ist nur möglich durch die Vorstellung einer durchgängigen Wechselwirkung aller Objecte. Wechselwirkung ist Kreislauf der Causalität, daher bedingt durch die Vorstellung des Causalzusammenhangs, der successiven Reihe von Ursache und Wirkung, der Veränderung, die selbst nicht vorgestellt werden kann ohne ein Substrat, das ihr zu Grunde liegt, ohne das Beharrliche im Wechsel, die Substanz mit ihren zufälligen Bestimmungen (Accidenzen): daher sind Substantialität, Causalität und Wechselwirkung, diese sogenannten Kategorien der Relation, die Factoren der objectiven Weltvorstellung oder die Handlungsweisen der anschauenden Intelligenz, vermöge deren die Objecte entstehen; und zwar unterscheiden sich diese Anschauungsacte selbst wieder als Stufen oder Entwicklungsformen. Wechselwirkung ist angeschaute (fixirte) Causalität, denn der Causalzusammenhang wird erst

[1] Tanssc. Ideal. III. Epoche I. C. II. Deduction der Materie. S. 440—444. — [2] Ebendas. Folgesätze. S. 444—450. Epoche II. D. IV. 3. S. 491—495. — [3] Ebendas. S. 497 ff.

zum Anschauungsobject, wenn die successiven Glieder als simultane erscheinen; Causalität ist angeschaute Substanz, denn wäre nichts als Substanz und deren Accidenzen, so gäbe es davon keine Anschauung; die Substanz anschauen heißt sie als Ursache betrachten. Will man diese Stufen als Potenzen bezeichnen, so lassen sich mit Schelling drei solche Anschauungspotenzen unterscheiden: die erste und einfachste ist die in dem Empfindungszustande noch gefesselte Anschauung, die zweite und höhere ist objectiv, sie setzt der Intelligenz das äußere Object (Ding an sich) entgegen und bildet die Anschauung der Materie, die dritte und höchste stellt in der Materie die Intelligenz vor und bildet die Anschauung des Organismus. Die beiden höheren Potenzen gehören der productiven (weil objectiven) Anschauung; daher nennt Schelling die Vorstellung der Materie „die erste" und die des Organismus „die zweite Potenz der productiven Anschauung". [1]

e. Zeit und Raum, Kraft und Materie.

Der Begriff der Substanz fällt zusammen mit der Vorstellung des äußeren Objects, des der Intelligenz entgegengesetzten, von ihr unabhängigen Dinges, d. h. mit der Anschauung der Materie, die als raumerfüllendes Dasein die Vorstellungen der Kraft, des Raumes und der Zeit in sich schließt und voraussetzt. Die Kraft erscheint als Bewegungsgröße, als Raum, gemessen durch Zeit, als Verhältniß oder Vereinigung beider. Was daher die Elemente der productiven Anschauung betrifft, so ist darzuthun, wie vermöge der letzteren die beiden Grundvorstellungen Raum und Zeit entstehen? Die Zeit ist der fließende Punkt, der sich in einer Richtung und Dimension ins Endlose ausdehnt, der Raum ist das Außereinander, das sich von jedem Punkte nach zahllosen Richtungen in drei Dimensionen endlos ausbreitet; die ganze Fülle der Zeit ist in einem Punkte enthalten, die ganze Fülle des Raumes im unermeßlichen Außereinander. So sind beide einander entgegengesetzt: die Zeit ist „reine Intensität", der Raum, „reine Extensität". Setzen wir, daß die Intelligenz genöthigt sei, reine Intensität und zugleich deren Gegentheil vorzustellen, so ist ihre Anschauung gleich Zeit und Raum, und da sie gleich ist ihrer Anschauung, so ist sie Zeit und Raum selbst. Nun ist die Intelligenz, wie wir gesehen haben, ihre eigene Thätigkeit concentrirend und entgegensetzend der äußeren Schranke, sie ist concen-

[1] Ebendas. III. Ep. II. D. III. S. 469—476. D. IV. 4. S. 495 ff. Vgl. Ep. III. S. 520 ff.

trirte, punktuell zusammengefaßte Thätigkeit und deren Gegentheil, sie ist reine Intensität und deren absolutes Gegentheil, d. h. reine Extensität. Was sie ist, muß sie vorstellen oder anschauen; so entsteht ihr die Anschauung der Zeit und des Raumes, und da sie in diesem Anschauen sich ihrer eigenen Thätigkeit nicht bewußt ist, so müssen Zeit und Raum ihr erscheinen nicht als ihre Anschauung, nicht als sie selbst, sondern als unabhängig von ihr gegeben. „Die Zeit", sagt Schelling, „ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit, in Thätigkeit gedacht." „Das Entgegengesetzte des Punktes oder die absolute Extensität ist die Negation aller Intensität, der unendliche Raum, gleichsam das aufgelöste Ich."[1]

Aber da die beiden einander entgegengesetzten Thätigkeiten der Intelligenz, die innere und äußere, nothwendig zusammengehören, so muß die Intelligenz nicht blos den Gegensatz, sondern auch die Vereinigung von Zeit und Raum vorstellen; sie muß sich vorstellen als raumerfüllende Thätigkeit und Existenz, und da sie in diesem Vorstellen sich ihres eigenen Handelns nicht bewußt ist, so muß, was sie anschaut, als eine von ihr unabhängige Thätigkeit und Existenz, d. h. als Kraft und Materie (Substanz) erscheinen.[2] Wir wissen, wie von hier aus die Intelligenz nothwendig zur Vorstellung der Causalität, Wechselwirkung und Organisation fortschreitet: die Causalität ist das Grundthema der Kategorien der Relation, welche selbst „die einzigen Grundkategorien" ausmachen, denn die Relation ist „die Kategorie der Anschauung".[3] Demnach gelten bei Schelling Zeit, Raum und Relation (Causalität) als die Grundformen der weltanschauenden Intelligenz. (Schopenhauer nennt Raum, Zeit und Causalität die Grundformen der intellectuellen Anschauung.)

3. Die Reflexion.

a. Die Handlungsweise der Reflexion.

Auf dem Standpunkt der Anschauung, soweit derselbe reicht, hat die Intelligenz ihre eigenen Producte als gegebene Objecte vor sich und ist in deren Betrachtung verloren: diese Betrachtungsart bleibt gebunden und unfrei. In die Sphäre der Anschauung gebannt, ist die theoretische

---

[1] Ebendas. Ep. II. D. II. S. 466. D. III. S. 467. — [2] Ebendas. Ep. II. D. III. S. 467—69. — [3] Ebendas. Ep. III. S. 505, 526.

Intelligenz sich ihrer eigenen productiven Thätigkeit nicht bewußt, daher noch nicht freie Vorstellung der Objecte. Sie muß sich auf einen Standpunkt erheben, der beides zugleich ist, theoretisch und frei: dieser Standpunkt des freien theoretischen Verhaltens vollendet die theoretische Intelligenz und bildet den Uebergang zur praktischen.

Die Intelligenz ist frei, weil sie sich über die Anschauung erhebt, sie ist theoretisch, weil sie von hier aus die Anschauungsobjecte betrachtet: diese freie Betrachtung der Objecte ist die Reflexion. Da die Objecte durch die Anschauung vollständig gegeben sind, so läßt sich ihrer Bildung nichts weiter hinzufügen, daher kann die Reflexion nicht synthetisch, sondern nur analytisch verfahren. Ihre Thätigkeit besteht in der analysirenden Reproduction.[1] Die Handlungsweisen der Anschauung und Reflexion sind demnach einander entgegengesetzt: jene unterscheidet ihre Thätigkeit nicht von dem Product und geht daher auf in die Betrachtung des Objects; diese unterscheidet zwischen Handlung und Product, zwischen der intellectuellen Thätigkeit und dem Object. Diese Absonderung, vermöge deren die Thätigkeit als solche in das Bewußtsein der Intelligenz eintritt, heißt Abstraction; von dem gegebenen Object wird die Handlung, durch welche dasselbe entstanden ist, abgesondert: so entsteht der Begriff; die Reflexion bildet nicht Objecte, sondern Begriffe, sie vergleicht Begriffe und Anschauungen (Objecte): so entsteht das Urtheil. Innerhalb der Anschauung bestand der Gegensatz zwischen innerer und äußerer Anschauung, die Reflexion entscheidet den Gegensatz zwischen Begriff und Anschauung, zwischen Intelligenz und Object, zwischen dem, was die Intelligenz mit Bewußtsein thut, und dem, was ihr ohne bewußtes Zuthun gegeben ist. Erst dadurch kommt der Gegensatz zwischen Subjectivem und Objectivem, zwischen Ich und Welt zu seiner vollen und festen Geltung; erst jetzt, im Gegensatze zu der subjectiven Intelligenz mit ihren Abstractionen, Begriffen, Urtheilen u. s. f. gilt die objective, angeschaute Welt als reale und wirkliche. In ihre Anschauung versenkt, ihrer eigenen Thätigkeit unbewußt, befindet sich die Intelligenz in einem dem Traum analogen Zustande. Nichts verbürgt ihr die Realität der angeschauten Objecte, nichts als die Unterscheidung ihrer eigenen bewußten Thätigkeit von dem Gegebenen. So weit die eigene bewußte Thätigkeit reicht, so weit erstreckt sich für die Reflexion das Gebiet der Intelligenz:

[1] Ebendas. III. Epoche I. S. 505.

daher erscheint ihr das Product bewußtloser Anschauung jenseits der Intelligenz als eine dieser gegebene reale Außenwelt.[1]

b. Empirische und transscendentale Abstraction.

Das Reflexionsvermögen fällt mit dem Abstractionsvermögen zusammen, welches letztere so weit reicht, als die Welt der Objecte. Wenn die Intelligenz nicht von dem Object als solchem abstrahiren könnte, so wäre es nicht möglich, von diesem oder jenem Objecte zu abstrahiren: entweder ist die Abstraction in Ansehung der Objecte unbeschränkt, oder es giebt überhaupt keine. Die Abstraction von einem bestimmten gegebenen Object ist „empirisch", die unbedingte ist „absolut oder transscendental"; jene nennt Schelling auch „die niedere", diese „die höhere Abstraction". Ohne transscendentale Abstraction gäbe es keine empirische. Vermöge dieser entsteht die abstracte Vorstellung eines gegebenen Objects, d. h. der empirische Begriff; vermöge jener entsteht der reine Begriff, die Kategorie: die empirische Abstraction verhält sich daher zur transscendentalen, wie die empirischen Begriffe zu den Kategorien, oder wie die Begriffe a posteriori zu denen a priori.[2]

c. Empirische und reine Begriffe.

Hier entscheidet sich jene große und schwierige Frage, um deren Lösung die Grundrichtungen der Philosophie streiten, nämlich das Verhältniß zwischen Begriff und Object. Der Begriff als Bedingung des Objects ist a priori, der Begriff als bedingt durch das Object ist a posteriori. Werden Begriff und Object getrennt, so muß ihre zu erklärende Uebereinstimmung als ein Werk entweder der Causalität oder der prästabilirten Harmonie erscheinen; nach der letzteren sollen Intelligenz und Dinge sich wie zwei gleichgehende Uhrwerke verhalten, eine Ansicht, welche nichts erklärt. Gilt die Causalität, so sind die Begriffe entweder die gestaltenden Ursachen oder die Wirkungen der Objecte: im ersten Fall müssen die Objecte gestaltloser Stoff sein, was sie nicht sind; im zweiten verlieren die Begriffe jeden Anspruch auf den Charakter nothwendiger Geltung. Daher ist, die Trennung zwischen Begriff und Object vorausgesetzt, die Uebereinstimmung beider schlechterdings unerklärlich.

Begriff und Object werden getrennt erst durch die Abstraction. Vor diesem Act, vor dem Eintritt der Reflexion, d. h. für die Anschauung

[1] Ebendas. S. 505—507. — [2] Ebendas. S. 511—523.

und vermöge derselben fällt die Handlung mit ihrem Product, der Begriff mit dem Object zusammen, hier sind beide nicht getrennt, sondern identisch. Diese Identität löst die Reflexion auf. Jetzt erst entsteht die Frage nach der Uebereinstimmung beider, nach dem Grunde derselben. Die Frage erklärt und löst sich aus ihrem Ursprunge. Die Reflexion abstrahirt die Handlung von dem Object, sie stellt jene für sich vor und erhebt sie dadurch ins Bewußtsein. Der Begriff ist die abstracte Vorstellung der Handlung, wodurch ein Anschauungsobject entsteht: er ist diese ins Bewußtsein erhobene Handlung und verhält sich daher zum Object, wie die Reflexion zur Anschauung, er setzt das Object voraus und geht vermöge der Abstraction aus demselben hervor: er ist demnach a priori. Nun aber ist das Object selbst aus einer nothwendigen Handlung der Intelligenz entstanden, diese Handlung verhält sich zum Object, wie die productive Thätigkeit zum Product, sie geht dem Object voraus und ist dem Begriff nach früher. Identificirt man den Begriff mit der nothwendigen Handlung der Intelligenz, so ist er a priori, er ist ebenso „a priori", wie nach Schelling die Natur selbst. Da aber die anschauende Intelligenz sich ihrer productiven Thätigkeit nicht bewußt ist, so fällt auf ihrem Standpunkt die Handlung mit dem Product zusammen oder, was dasselbe heißt, die Begriffe entstehen mit den Objecten zugleich.[1]

Es kommt daher bei der Lösung unserer Frage alles darauf an, daß man den Unterschied der bewußtlosen und bewußten Production der Intelligenz mit völliger Klarheit einsieht. Weil die Begriffe nothwendige Handlungen der Intelligenz sind, darum sind sie durchgängig a priori; weil sie bewußtlose Handlungen sind, erscheinen sie als gegeben durch die Objecte, aus denen die Abstraction sie ins Bewußtsein erhebt: sie sind daher als bewußte Handlungen durchgängig a posteriori, und da es ohne bewußtloses Handeln kein bewußtes giebt, so ist durch jenes der empirische Charakter der Begriffe bedingt.

Damit löst sich auch die Streitfrage über die Natur unserer Erkenntniß. Als Product der thätigen Intelligenz ist sie ganz und durchaus a priori, als Product bewußtloser Thätigkeit ist sie ganz und durchaus empirisch, nicht etwa theilweise das eine, theilweise das andere. „Eben deswegen, weil unsere ganze Erkenntniß ursprünglich ganz und

[1] Ebendas. Dritte Epoche. Allg. Anmerkung. S. 527 ff.

durchaus empirisch ist, ist sie ganz und durchaus a priori." „Insofern nämlich das Ich alles aus sich producirt, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Formen des Denkens, sondern das ganze eine und untheilbare Wissen a priori. Aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewußt sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori." [1]

Die Begriffe sind als nothwendige Handlungen a priori, aber nicht angeboren, weder als fertige Formen noch als Anlagen. Sonst müßte die Intelligenz ein besonderes von ihrem Handeln verschiedenes Substrat, ein Ding mit gewissen Eigenschaften sein. Die Seele ist keine Tafel, weder eine beschriebene noch eine unbeschriebene. „Nicht Begriffe, sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene. Diese Natur ist eine bestimmte und handelt auf bestimmte Art, aber völlig bewußtlos, denn sie ist selbst nichts anderes als dieses Handeln; der Begriff dieses Handelns ist nicht in ihr, denn sonst müßte sie ursprünglich etwas von diesem Handeln Verschiedenes sein, und wenn er in sie kommt, so kommt er in sie erst durch ein neues Handeln, das jenes erste sich zum Object macht." Erst vermöge der freien und willkürlichen Reflexion treten die Begriffe ins Bewußtsein; daraus erhellt, warum sie weder in jedem Bewußtsein noch immer gegenwärtig sind. [2]

Das Gebiet der Reflexion umfaßt Object und Intelligenz, sie kann daher ihren Standpunkt richten auf das Object, auf die Intelligenz, auf das Verhalten der Intelligenz zum Object. Aus der Reflexion auf das Object entspringt das Bewußtsein der Kategorien der Relation, aus der Reflexion auf die (anschauende und empfindende) Intelligenz entspringt das Bewußtsein der Kategorien der Quantität und Qualität (der mathematischen Kategorien), aus der Reflexion auf das Verhalten der Intelligenz zum Object entspringt das Bewußtsein der Kategorien der Modalität. So vertheilt Schelling die kantische Kategorientafel in die verschiedenen Richtungen und Gegenden der Reflexion. Auch seine Lehre vom „Schematismus", wodurch Begriff und Anschauung vermittelt und das Urtheil ermöglicht wird, insbesondere die Lehre vom „transscendentalen Schema der Zeit", wodurch die Kategorien anschaulich und objectiv gemacht werden, stimmt im Wesentlichen mit der kantischen Theorie überein. [3]

---

[1] Ebendas. S. 528 u. 529. — [2] Ebendas. S. 529. — [3] Ebendas. Dritte Epoche. Von der Reflexion bis zum absoluten Willensact. Nr. II. u. III. S. 511—523.

In einem Punkte hat Schelling die kantische Kategorienlehre tiefer begründet: durch seine entwickelte Einsicht in den Unterschied der nothwendigen und abstracten Vorstellung, der bewußtlosen und bewußten Handlungen der Intelligenz.

Sobald die Intelligenz ihr nothwendiges Verhalten erkennt, unterscheidet sie davon das freie. Mit dem Bewußtsein des ersten ist das zweite gegeben, und der Uebergang von der theoretischen Intelligenz zur praktischen eröffnet. Die Erhebung über alle Objekte kraft der transscendentalen Abstraction löst das Band, welches die Intelligenz „durch ihre ursprüngliche Beschränktheit, gleichsam die intellectuelle Schwere", fesselt. [1]

Dreißigstes Capitel.

Das System der praktischen Philosophie.

I. Das praktische Ich.

1. Das Wollen.

Die Erhebung der Intelligenz über alle Objecte vermöge der Abstraction läßt das Bewußtsein erst frei werden und das Ich seinem ganzen Inbegriff nach („das ganze Ich") für sich sein: jetzt durchschaut es seine Thätigkeit und deren Product, es sieht sich handeln, es ist sich gegenwärtig als Subject und Object; daher ist „die absolute Abstraction der Anfang des Bewußtseins". Wir stehen in dem epochemachenden Moment, wo das Ich Selbstanschauung nicht blos ist, sondern als solche sich einleuchtet. Nun ist die Frage: woraus entspringt jene absolute Abstraction selbst, kraft deren dieser Wendepunkt eintritt? [2]

Nicht weil wir von diesem oder jenem Object abstrahiren können, vermögen wir von allen zu abstrahiren, sondern umgekehrt: die absolute Abstraction ist der Grund der empirischen, die höhere der Grund der niederen. Das Vermögen zur absoluten Abstraction ist daher in keiner vorhergehenden Handlung der Intelligenz, also überhaupt nicht theoretisch, sondern tiefer begründet; es entspringt nicht aus der gebundenen, durch ein Object bestimmten, sondern aus der freien, sich selbst bestimmenden Intelligenz, nicht aus dem Anschauen, sondern aus dem Wollen,

---

[1] Ebendas. IV. S. 524 ff. — [2] Ebendas. Vierter Hauptabschn. Erster Satz. S. 532 ff.

als dem ursprünglichen Freiheitsact. Das Ich will sich objectiv sein, darum muß es seine Thätigkeit reflectiren und diese Reflexion steigern, der Wille ist die Triebkraft seiner ganzen Entwicklung. Daß dem so ist, tritt jetzt ins Bewußtsein: die Reihe der bewußten Productionen, der selbstbewußten Handlungen beginnt. Jenseits des Bewußtseins entstehen die Objecte durch Anschauen, diesseits des Bewußtseins entstehen sie durch Handeln; aus der bewußtlosen Production folgte die Weltanschauung, die Natur, aus der bewußten folgt eine neue Welt, eine zweite Natur, deren Ableitung die Aufgabe der praktischen Philosophie ausmacht. Der Unterschied beider Handlungsweisen ist einleuchtend: in der bewußtlosen wird das Object producirt, dann reflectirt, der Begriff fällt mit dem Objecte zusammen und geht aus demselben hervor; in der bewußten dagegen verhält es sich umgekehrt, der Begriff geht dem Objecte voraus und wird in demselben verwirklicht. Das praktische Ich ist zweckthätig, der Zweck ist der ideale Begriff, die bewußte Aufgabe; diesen Begriff verwirklichen oder mit Bewußtsein produciren heißt nicht anschauen, sondern „realisiren": darum ist das praktische Ich idealisirend und realisirend.[1]

2. Der Ursprung des Wollens. Die Individualität.

Wenn nun alles theoretische Handeln durch das Wollen bedingt ist, so entsteht die Frage: wodurch ist dieses selbst bedingt? Worin liegt der Erklärungsgrund der freien Selbstbestimmung? Das Wollen ist der ursprünglichste Act. Was ihm vorausgeht, kann nur das Wollen selbst sein. Aber mit dem Willen zum Wollen, mit dem „Wollen vor dem Wollen" gerathen wir in einen Cirkel, der die Frage nicht löst. Die Lösung kann nur geschehen durch die Vermeidung des Cirkels; die freie Selbstbestimmung kann nur entspringen aus dem Wollen, aber der Ausgangspunkt kann nicht in unserem eigenen Wollen liegen, sonst wäre der Cirkel gesetzt, sondern nur in einem Wollen (in dem bestimmten Handeln einer Intelligenz) außer uns.[2]

Es ist von der größten Bedeutung, diesen schwierigen und tiefgelegenen Punkt hell zu erleuchten. Ohne den Ausgangspunkt der freien Selbstbestimmung ist das Wollen und damit die Bedingung des Bewußtseins unmöglich; dieser Ausgangspunkt darf das Wollen nicht ausschließen, sonst wäre die Freiheit aufgehoben, er darf ebenso wenig in

---

[1] Ebendaselbst. Folgesätze 1—3. S. 533—534. [2] Ebendas. Zweiter Satz. S. 540 ff.

unsere eigene Willkür, in das eigene Wollen der Intelligenz gesetzt werden, sonst wäre das Wollen in den endlosen Regreß verwiesen und damit ebenfalls aufgehoben. Das Thema des praktischen Ich hat die Form der Aufgaben, der Zwecke. Jede Aufgabe ist eine Forderung, ein Sollen. Alles Wollen beginnt mit dem Sollen, mit der Vorstellung eines zu realisirenden Zweckes, und diese Vorstellung selbst beginnt wie alles Vorstellen damit, daß sich das Ich bestimmt findet. Daher ist der Ausgangspunkt der praktischen Intelligenz die vorgestellte Aufgabe, nicht als gewählte, sondern als vorgefundene, gegebene, bestimmte, als eine von außen gestellte Forderung, die selbst nur von einer Intelligenz außer ihr herrühren und durch deren bestimmtes Handeln bedingt sein kann.

Um überhaupt zu wollen, muß man etwas Bestimmtes wollen. Wenn man alles Mögliche will, so will man nichts und erreicht nichts. Soll die Intelligenz zu wollen und zu handeln anfangen, so muß ihr der Wille zu allem Möglichen von vornherein unmöglich gemacht sein. Es ist daher nothwendig, daß eine Reihe von Aufgaben durch andere theils gelöst sind, theils gelöst werden, und dadurch die Willenssphäre jeder praktischen Intelligenz eingeschränkt wird auf einen bestimmten Wirkungskreis, für den sie vermöge ihrer Individualität angelegt und determinirt ist. Hier ist der Ausgangspunkt des praktischen Ich. Ohne Individualität giebt es kein bestimmtes Wollen, also kein Wollen überhaupt, kein freies, bewußtes Handeln. „Das Letztere ist undenkbar, wenn nicht mit meiner Individualität, also mit meiner Selbstanschauung, insofern sie eine durchgängig bestimmte ist, bereits Grenzpunkte meiner freien Thätigkeit gesetzt sind, welche nun nicht selbstlose Objecte, sondern nur andere freie Thätigkeiten, d. h. Handlungen von Intelligenzen außer mir sein können.“ [1]

3. Die geistige Welt. Die Erziehung.

Ohne die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, die nur innerhalb einer gemeinsamen Weltanschauung oder Natur (Sinnenwelt) stattfinden kann und nur durch die Verschiedenheit der Talente und Charaktere möglich ist, giebt es kein individuelles Wollen, kein praktisches Ich, kein Bewußtsein der Freiheit, also überhaupt kein wirkliches Bewußtsein. Dieses beruht auf der fortgehenden Einwirkung einer Intelligenz auf die andere, d. h. auf einer fortwährenden Erziehung, die sich von In=

[1] Ebendas. S. 546 ff.

dividuum auf Individuum, von Geschlecht auf Geschlecht fortpflanzt. Der Anfang des wirklichen Wollens, womit die Reihe der freien und bewußten Handlungen beginnt, liegt nicht in einem isolirten Vernunftwesen, sondern mitten im Strome der geschichtlichen und intellectuellen Welt: daher muß die praktische Philosophie die Grenzen der beschränkten Moral durchbrechen und einen Gesichtspunkt nehmen, der das geschichtliche Leben im Großen vor sich sieht. „Die Individualität ist der Wendepunkt der theoretischen und praktischen Philosophie, und jetzt erst sind wir auf dem Gebiet der letzteren angelangt."[1]

Das Individuum ist vermöge seiner organischen Existenz und Verfassung angelegt für bestimmte Weltaufgaben. Diese Art der Determination hebt das freie und bewußte Handeln nicht auf, sondern ist vielmehr dessen Bedingung; das bewußte Handeln reißt sich von dieser Bedingung nicht los, sondern wird mit jedem Schritte, den es vorwärts thut, immer determinirter. Versteht man unter Freiheit das Vermögen beliebig zu handeln, ebensogut dieses zu thun als jenes, so gilt dagegen Schellings treffendes Wort: „Man kann in gewissem Sinne sagen, das Individuum werde immer weniger frei, je mehr es handelt."[2]

Auf der beständigen Wechselwirkung vernünftiger Wesen als von einander unabhängiger Intelligenzen beruht nicht blos das Bewußtsein der Freiheit, sondern auch das der objectiven Welt: diese ist nicht unabhängig von der Anschauung, sondern erscheint uns nur als von außen gegeben. Daß sie in Wahrheit unabhängig von uns existirt, gründet sich allein darauf, daß außer uns andere anschauende Intelligenzen sind. „Für das Individuum sind die anderen Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, so viel unzerstörbare Spiegel der objectiven Welt." „Nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen vollenden das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen."[3]

4. Das Handeln als Umbilden.

Was das Ich ist oder thut, muß für dasselbe gegenständlich sein oder von ihm angeschaut werden: dieser Satz gilt jetzt von dem wollenden oder praktischen Ich. Daher heißt die Frage: „Wodurch wird dem Ich das Wollen wieder objectiv?" Nur in der Richtung auf

---

[1] Ebendas. S. 550–52. — [2] Ebendas. S. 549. — [3] Ebendas. Zus. 2. S. 555—57.

ein bestimmtes, äußeres Object tritt das Wollen in die Erscheinung. Das Object steht ihm gegenüber als durch die Anschauung gegeben, von ihm selbst unabhängig, daher kann dasselbe von dem Willen nicht producirt, nur verändert, nicht gebildet, nur umgebildet werden. Die Umbildung geht nur auf die veränderlichen Bestimmungen des Objects und ist daher nothwendig verbunden mit der Vorstellung des unveränderlichen Objects oder der Substanz, die jenen Bestimmungen als Träger zu Grunde liegt. Dem Ich erscheint sein Wollen zuerst als ein das Object umbildendes Handeln.

Dieses Umbilden ist durch das Object bestimmt und dem Zwange der Anschauung unterworfen, zugleich durch den Willen frei und von der gegebenen Anschauung unabhängig, es ist kein blindes, sondern ein zweckthätiges Handeln, ein freies Umbilden; das Bild, dem gemäß das Object verändert und umgestaltet werden soll, ist ein freier Entwurf der Einbildungskraft oder eine „Idee". Die Idee in Rücksicht auf das Object ist „das ideale Object oder das Ideal". Mithin erscheint das Umbilden näher als ein Idealisiren des Objects. Das letztere soll nicht so bleiben, wie es ist, es ist ein Widerstreit zwischen dem idealen und dem gegebenen Object, zwischen dem idealisirenden und anschauenden Ich, das Gefühl dieses Widerstreits im Ich ist der Willensimpuls und treibt das Ich, das Object zu verändern, sich praktisch auf dasselbe zu richten oder, was dasselbe heißt, das Object aus der Sphäre der Anschauung in die des Wollens zu erheben. Daher wird das Wollen dem Ich zunächst einleuchtend als ein idealisirender Umbildungstrieb.[1]

5. Anschauen und Handeln.

Aus diesem Triebe, der dem Bewußtsein der Freiheit zu Grunde liegt und darum reflexionslos entsteht, geht die freie Handlung hervor, wodurch etwas in der objectiven Welt bestimmt wird. Wie ist eine solche Handlung, ein solcher Uebergang aus dem Subjectiven ins Objective, aus der Sphäre der Freiheit in die der Nothwendigkeit, aus dem Ich in die Welt möglich? Wäre die Welt unabhängig vom Ich, so wäre die Frage unauflöslich und, sofern „der Uebergang" einen solchen Gegensatz beider Sphären voraussetzt, überhaupt unmöglich. Nun aber ist die Welt nichts anderes als das anschauende Ich, das bewußtlos producirende; das handelnde Ich ist das frei thätige; beide

[1] Ebendas. E. I. Dritter Satz. A. .a. b. S. 557—563.

sind ihrem Wesen nach Eines: diese Identität erklärt die Möglichkeit des Handelns, sie allein, ohne daß dabei ein „Uebergang" in Frage kommt. Das Anschauen ist ja auch Thätigkeit, nur eine bewußtlose, eine solche, welcher der Begriff nicht vorangeht, sondern nachfolgt. Setze eine Thätigkeit, die nicht nach einem frei entworfenen Begriffe stattfindet, und du hast Anschauung; setze ein Anschauen, dem der Begriff vorhergeht, das durch diesen Begriff bestimmt wird, und du hast Handeln. Was also ist das Handeln (idealistisch angeschaut) anders als „ein fortgesetztes Anschauen"? Hier ist kein Uebergang, sondern ein Fortgang, keine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, sondern Entwicklung. Im Wollen und Handeln ist offen und enthüllt, was im Anschauen verborgen und bewußtlos stattfand. „Indem ich anzuschauen glaubte, war ich eigentlich handelnd; hier, indem ich auf die Außenwelt zu handeln glaube, bin ich eigentlich anschauend." „Das Anschauen kann nicht erscheinen, ohne daß der Begriff der Anschauung der Anschauung selbst vorangehe. Aber geht der Begriff der Anschauung der Anschauung selbst voran, so daß diese durch jenen bestimmt ist, so ist das Anschauen ein Produciren gemäß einem Begriff, d. h. ein freies Handeln."[1]

II. Die Willensfreiheit.

1. Die natürliche und die absolute Freiheit.

Ist aber das Handeln ein fortgesetztes Anschauen, so geschieht es durchgängig nach Gesetzen der Anschauung oder der Natur, und es kann von der Möglichkeit eines Widerstreits zwischen freien Handlungen und naturgesetzlichen Veränderungen keine Rede sein. Der Wille, so weit er bis jetzt einleuchtet, handelt völlig naturgemäß, er erscheint als leibliche Person, er wirkt als Naturtrieb mit der Nothwendigkeit des physischen Zwanges, und er gelangt nur an sein Ziel, wenn alle Bedingungen in der Außenwelt vereinigt sind, woraus der Erfolg resultirt. Die Freiheit des Wollens fällt hier zusammen mit der Freiheit des Könnens und Wirkens, es ist „die Freiheit als Naturphänomen", die natürliche Freiheit, die durchgängig determinirte, die wir vor uns sehen.

Wenn mit dieser Art der Willensfreiheit, die ohne Rest in das naturgemäße Handeln aufgeht, die Freiheit überhaupt zusammenfiele

---

[1] Ebendas. S. 566–569.

und sich völlig deckte, so wäre sie verneint, mit ihr das Ich und die Möglichkeit des Bewußtseins. In dem naturgemäßen Handeln erscheint nicht der ganze Wille, sondern der Wille nur, sofern derselbe auf ein äußeres Object gerichtet ist. Was dieser Willenserscheinung zu Grunde liegt, ist das Ich selbst, dessen Wesen in der Selbstsetzung, in der Selbstbestimmung besteht, der Wille zum Ich, der auf das reine Sichbestimmen gerichtete Wille. Die Frage heißt: „wie wird dieses Wollen objectiv?“ [1]

Es ist nicht nach außen gerichtet, sondern nach innen, es hat keinen anderen Inhalt, kein anderes Object als sich selbst. Das reine Wollen ist nicht bedingt, sondern unbedingt, es ist nicht, wie ein Object der Anschauung, sondern es soll sein, es kann daher nur dargestellt werden in einer unbedingten Forderung, in einem kategorischen Imperativ, mit einem Wort als das Sittengesetz im kantischen Sinn. In diesem Wollen besteht das Ich, auf ihm beruht alles Handeln, alle Intelligenz, „es ist das einzige An sich, was alle Intelligenzen mit einander gemein haben“, die reine Gesetzmäßigkeit selbst. Daher hat Kant das Sittengesetz so ausgedrückt: „Du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können“. [2]

2. Die Willkür.

Nun kann das Sittengesetz als Forderung, als „du sollst!“ nur im Widerstreit mit einer Willensrichtung einleuchten, die nicht ist, wie sie sein soll, die nach außen geht, als Naturtrieb wirkt, darum eigennützig handelt und nichts anderes erstrebt als das individuelle Wohl oder die Glückseligkeit. Daher ist das Bewußtsein des Sittengesetzes und damit das volle und wahre Selbstbewußtsein unmöglich, wenn nicht in demselben Ich die beiden einander entgegengesetzten Richtungen des eigennützigen Triebes und des reinen Willens wirksam und beide einander entgegengesetzte Handlungsweisen gleich möglich sind. Ist der reine Wille allein wirksam, so wird derselbe erfüllt wie ein Naturgesetz und kann nie in der Form eines Gebots, einer Forderung auftreten. Das Bewußtsein, daß etwas geschehen soll, ist nothwendig bedingt durch das Bewußtsein, daß auch anders gehandelt werden kann, daß die Wahl zwischen den beiden entgegengesetzten Handlungsweisen freisteht. Hier ist die Freiheit in der Form der Willkür, „die Willkür als Erscheinung des absoluten Willens“, als die Bedingung, unter der allein der kategorische Imperativ

[1] Ebendas. S. 570—573. — [2] Ebendas. S. 573 ff.

einleuchtet. Was für die Willkür Gebot ist, das ist für den absoluten Willen Gesetz. Auf die obige Frage: „Wie wird das reine Wollen objectiv?" ist die Antwort gefunden: durch die Willkür. „Also ist das Sittengesetz und die Freiheit, insofern sie in Willkür besteht, selbst nur Bedingung der Erscheinung jenes absoluten Willens, der alles Bewußtsein constituirt, und insofern auch Bedingung des sich selbst Object werdenden Bewußtseins."

Nur auf diese Weise läßt sich das Problem der transscendentalen Freiheit, d. h. die Frage nach der Freiheit des empirischen Ich auflösen: durch diese Combination der absoluten Freiheit, der Willkür und der natürlichen Freiheit. Wird die letztere allein bejaht, so gilt der Determinismus; wird die erstere allein bejaht, so giebt es keine Freiheit im Sinne des Freiwerdens oder der Befreiung, keine Freiheit als Handlung, also auch kein Freiheitsbewußtsein: die Freiheit besteht in der Erhebung über das blos natürliche Freiheitsgebiet, sie entspringt aus der absoluten Freiheit und erscheint als Willkür.[1]

3. Die bürgerliche Freiheit und die Rechtswelt.

Sittengesetz und Naturgesetz, freie Selbstbestimmung und Anschauung sind von einander unabhängig, und es kann nicht von einer Identität, sondern nur von einer Uebereinstimmung (prästabilirten Harmonie) beider geredet werden, deren Grund tiefer und außer beiden liegt. Doch muß das Sittengesetz, da es das innerste Wesen des Wollens ausmacht, auch in der Außenwelt, in dem Gebiet der natürlichen Freiheit seine Wirksamkeit ausüben und hier mit der unwiderstehlichen Macht eines Naturgesetzes walten. In diesem Sinne giebt es eine Identität des Sittengesetzes und des Naturgesetzes, des unbedingten Gebotes und des Naturtriebes, des reinen Willens und der Glückseligkeit, welche letztere der natürliche Wille als sein einziges Ziel erstrebt. Worin besteht diese Identität? Der reine Wille ist allen Intelligenzen gemeinsam und erscheint als Willkür, die natürliche Freiheit ist individuell und erscheint durchgängig determinirt. Setzen wir nun, daß es eine Macht giebt, welche die individuellen Freiheitssphären vereinigt und beherrscht, nicht willkürlich, sondern gesetzmäßig, so würde diese Macht gleich dem Sittengesetz wirken, denn sie ist den Individuen gemeinsam und übergeordnet, und gleich dem Naturgesetz, da sie die Willkür ausschließt.

[1] Ebendas. S. 576—581.

Diese Macht erscheint als ein höheres Naturgesetz, das auf dem Grunde der natürlichen Freiheit den gemeinsamen Charakter alles Wollens darstellt, zur Geltung bringt und dadurch eine Ordnung der Dinge stiftet, die wiederum eine organisirte Außenwelt, gleichsam eine „zweite Natur" bildet. „Unerbittlich und mit der eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen." Ein solches Naturgesetz ist „das Rechtsgesetz", eine solche zweite Natur „die Rechtsverfassung". In ihr objectivirt sich der gemeinsame Wille; auf sie und ihre Fortdauer gründet sich die beständige Anschauung der gemeinsamen Willensnatur: daher gehört sie unter die Bedingungen des fortwährenden Bewußtseins und ist als solche deducirt.

Die bürgerliche und politische Freiheit ist nicht die moralische, sondern nur eine höhere Entwicklungsstufe der natürlichen, die durch das Rechtsgesetz eingeschränkt und gesichert wird; sie besteht in der Freiheit des Dürfens, das selbst nichts anderes ist, als das gesetzmäßig eingeschränkte und regulirte Können. Die Rechtsverfassung ist die von der menschlichen Natur hervorgebrachte Ordnung der Menschenwelt und darum, wie Schelling vortrefflich sagt, „die beste Theodicee, welche der Mensch führen kann". Sie ist kein Product der Willkür und duldet keine Einmischung der Willkür in ihren Bestand, darum ist sie keine moralische Ordnung, sondern das Supplement der sichtbaren und selbst „eine bloße Naturordnung". Jede Willkür unterbricht und stört diese Ordnung, jeder Versuch, sie in eine moralische umzuwandeln, ist eine Verkehrtheit, die keine andere Folge haben kann als den Despotismus in der furchtbarsten Gestalt. Daher richtet sich die Rechtsverfassung gegen den Einbruch der Willkür und ist um so vollkommener, je weniger sie den Störungen derselben ausgesetzt ist, je mächtiger das Rechtsgesetz herrscht, gleich dem unwiderstehlichen Naturgesetz. „Die Rechtslehre", sagt Schelling, „ist kein Theil der Moral, überhaupt keine praktische, sondern eine rein theoretische Wissenschaft, welche für die Freiheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können."

Naturgemäß, wie ihr Charakter, sind auch die Veränderungen der Rechtsordnung, die dem Gesetz der Entwicklung gehorchen; eben darin

besteht die Ehrwürdigkeit und Heiligkeit des Rechts. Es kann nicht fehlen, daß die Entwicklung fortschreitet, daß in der herrschenden Rechtsordnung ein Zeitpunkt kommt, wo die vorhandenen Einrichtungen und die gewordenen Lebenszustände nicht mehr zu einander passen, wo sich Vernunft in Unsinn, Wohlthat in Plage verkehrt und dadurch eine Veränderung oder ein Umsturz der Verfassung herbeigeführt wird. Die Verfassungen sind temporär, wie die Entwicklungsstufen.

Die Rechtsordnung entspringt aus der Noth, die der Naturzustand macht, und gegen welche zur Abhülfe sich der Rechtszustand als Gewaltherrschaft erhebt. So lange mit dieser Gewaltherrschaft die Interessen der Individuen zusammenstimmen und die uneigennützigen Triebe dabei ihre Rechnung finden, dauert der Nothstand. Aber im Fortgang der Dinge erweitern sich die Interessen, und die Gewalt wird nicht mehr als Wohlthat, sondern als Plage und Unterdrückung empfunden; jetzt ändert sich der öffentliche Zustand, es wird gegen das Unrecht im Staat Schutz und Bürgschaft gesucht, und die rechtliche Verfassung entsteht, welche durch die Trennung der Gewalten die Rechtsordnung begründet und, so weit sie es vermag, gegen die Störungen der Willkür sichert und unabhängig macht von dem Zufall des guten Willens. Das Problem, das nicht aufzulösen ist, wäre eine vollkommene Staatsmaschine, die jede Störung unmöglich macht. Nun wird der nach innen gesicherte Rechtsstaat von außen durch den Angriff anderer Staaten gefährdet; der Krieg und die beständige Kriegsgefahr erschüttert von Grund aus die Sicherheit der Rechtszustände. Das einzige Mittel dagegen ist eine Rechtsordnung, die über den einzelnen Staat hinausgeht und die Staaten organisirt: dies ist eine „Föderation aller Staaten" unter einem „allgemeinen Völkerareopag", der die Streitigkeiten der Völker schlichtet und dem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebote steht.

Das große Culturproblem der allgemeinen Rechtsordnung löst sich in dem Entwicklungsgange der Weltgeschichte, worin mitten im Spiele der Freiheit die Macht der Dinge als blinde Nothwendigkeit oder Schicksal waltet und „zu der Freiheit objectiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre".[1]

---

[1] Ebendas. Zusätze. S. 581—587.

III. Die Philosophie der Geschichte.

1. Die Geschichte als fortschreitende Entwicklung.

Hier erhebt sich die praktische Philosophie zu dem „Begriff der Geschichte“, als ihrer letzten und höchsten Aufgabe, sie hat die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Freiheit vor sich, wie die Naturphilosophie den Entwicklungsgang der Natur. Wie sich die theoretische Philosophie zur Natur verhält, so verhält sich die praktische zur Geschichte. Den Begriff der letzteren zu bestimmen ist die Aufgabe „der Philosophie der Geschichte“.

Die Geschichte ist kein theoretisches Object, es giebt streng genommen keine Theorie der Geschichte, denn eine Theorie ist nur solchen Objecten gegenüber möglich, die von einer Gesetzmäßigkeit beherrscht sind, aus deren Einsicht sich die Begebenheiten vorausbestimmen lassen, wie der Eintritt einer Sonnen- und Mondfinsterniß oder wie eine Succession von Handlungen, die periodisch wiederkehrt. Eine solche Gesetzmäßigkeit giebt es nicht in der Geschichte, die Annahme derselben widerstreitet der einfachsten Erfahrung; sie ist deshalb unmöglich, weil in der Geschichte die Freiheit herrscht, mit dieser die Willkür, kraft deren der Zufall sein unberechenbares Spiel treibt. „Die Willkür ist die Göttin der Geschichte.“ Nicht umsonst sieht die Mythologie im Sündenfall, in dieser That der Willkür, den Verlust des goldenen Zeitalters und den Anfang der Geschichte.

Aber die Geschichte könnte überhaupt kein philosophisches Object, auch kein praktisches sein, wenn sie völlig gesetzlos und blos dem Spiele der Willkür und des Zufalls preisgegeben wäre. Sie muß Gesetzmäßigkeit und Willkür vereinigen, darin besteht ihr „Hauptcharakter“. Die Frage ist: worin diese Vereinigung selbst besteht, von der die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte abhängt?

Die geschichtliche Entwicklung unterscheidet sich darin von der blos naturgemäßen, daß sie ihre Entwicklungsstufen nicht fixirt, daß sie kein letztes Ziel erreicht, worin sie über sich selbst hinausgeht, sondern ins Unendliche fortschreitet, sie ist wahrhaft progressiv. Die Individuen und Generationen vergehen und wechseln, die Gattung bleibt, *sie* macht den Progreß und nimmt jede gegebene Entwicklungsstufe zur Bedingung und zum Ausgangspunkt einer höheren. So ist es die Gattung, die vorwärts schreitet in der Continuität der Generationen, jede folgende ruht auf der vergangenen und trägt deren große und fortwirkende Lebensresultate als Tradition und Ueberlieferung in sich.

Diese beiden Momente charakterisiren die Geschichte: der beständige Fortschritt, dem die Individuen und Generationen dienen, und den allein die Gattung oder das Ganze macht unter allen möglichen Abweichungen individueller Willkür.[1]

Worin dieser Fortschritt besteht, ist eine Streitfrage. Soll derselbe in der Moralität gefunden werden, so müßte man einen Maßstab haben, um deren Zunahme zu bestimmen. Dieser Maßstab fehlt. Sollen es die Künste und Wissenschaften sein, die den Fortschritt der Menschheit bezeugen, so erhebt sich dagegen die Thatsache ungeheurer Rückschritte, die in diesem Gebiete der Cultur stattgefunden haben, z. B. im Hinblick auf die Bildung der classischen Welt. Es bleibt nur eines übrig: das Problem einer universellen Rechtsverfassung, die allmähliche Annäherung an dieses Ziel. „Das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung ist der einzige Grund einer Geschichte, das einzig wahre Object der Historie.“[2]

2. Der Charakter der Geschichte.

Das Thema der Geschichte ist die Freiheit, die nicht vergünstigt, sondern verbürgt sein will „durch eine Ordnung, welche so offen und so unveränderlich ist, wie die Natur“. Ohne diese Bürgschaft existirt die Freiheit nur prekär. Die Bürgschaft und damit die Bedingung der Freiheit giebt nur die allgemeine Rechtsverfassung. Ihre Entstehung ist nothwendig und doch nur möglich durch Freiheit. Hier ist jener fragliche Vereinigungspunkt von Nothwendigkeit und Freiheit, in dem der eigentliche und tiefste Grundcharakter der Geschichte besteht, jene Nothwendigkeit in der Freiheit, die „das höchste Problem der Transscendentalphilosophie“ ausmacht.

Die bewußten Handlungen sind willkürlich. Was unwillkürlich oder nothwendig geschieht, geschieht bewußtlos oder verborgen. Nothwendigkeit und Freiheit verhalten sich daher, wie das bewußtlose und bewußte Handeln. Eine solche verborgene Nothwendigkeit, ob sie nun Schicksal oder Vorsehung genannt wird, waltet mitten in unserem freien Handeln und macht, daß etwas bewußtlos entsteht, was wir nicht beabsichtigt, oder gar das Gegentheil von dem, was wir gewollt haben. Hier ist das zu erklärende Object: diese Nothwendigkeit, sie heiße Schicksal oder Vorsehung, die mitten in unseren freien Handlungen herrscht, diese beherrscht und darum etwas Höheres ist als die menschliche Freiheit,

---

[1] Ebendas. S. 587—90. — [2] Ebendas. S. 590—93.

eine Nothwendigkeit, die nicht auf die Freiheit gegründet werden kann, und ohne welche diese selbst nichtig und thatenlos ist. Nicht blos die tragische Kunst, sondern alles echte Wirken und Handeln gründet sich auf diesen Glauben an die nothwendige Macht über der Freiheit. Wie wäre es möglich, etwas Rechtes zu wollen, etwas Großes zu unternehmen, wenn man nicht sicher wäre, der Erfolg sei nothwendig, durch keine menschliche Willkür zu vernichten und ungültig zu machen, selbst nicht durch den eigenen Mißerfolg? Ein solcher Glaube, der allein den unbekümmerten Thatenmuth, das begeisterte Handeln erzeugt, kann sich nicht blos auf die Freiheit gründen, sonst würde der Anblick der Individuen mit ihren entgegengesetzten Interessen, deren jedes seine Willkür dagegen spielen läßt, diesen Glauben sofort zu Boden schlagen und entkräften. Seine Kraft wurzelt in der Ueberzeugung von der Nichtigkeit und Ohnmacht aller individuellen Interessen und aller menschlichen Willkür, wenn es sich um die großen Zwecke der Gattung und des Ganzen handelt; sie wurzelt in dem unerschütterlichen Glauben an den Fortschritt der Menschenwelt, an eine von aller Willkür unabhängige Ordnung der Dinge. Das ist nicht die moralische Weltordnung, die keineswegs unabhängig ist von der Willkür, die nur dann objectiv existiren würde, wenn sie von jedem gewollt und als bewußter Zweck in ihm gegenwärtig wäre. Ein solcher Bestand, eine solche Objectivität fehlt der moralischen Weltordnung, sie ist nicht die höhere Macht über der Freiheit, daher nicht der Gegenstand des Glaubens, der den Willen in seiner Tiefe bewegt und unerschütterlich macht in seinem Handeln. „Ich verlange etwas schlechthin Objectives, was schlechthin unabhängig von der Freiheit den Erfolg der Handlungen für den höchsten Zweck sichere und gleichsam garantire; und weil das einzig Objective im Wollen das Bewußtlose ist, so sehe ich mich auf ein Bewußtloses getrieben, durch welches der äußere Erfolg aller Handlungen gesichert sein muß.“[1]

3. Gott in der Geschichte.

Nun ist eine solche Sicherheit nur möglich, wenn es eine Macht giebt, worin die gesammte Weltentwicklung nach Anlage und Ziel begründet und umfaßt ist, in der alle Handlungen dergestalt verknüpft sind, daß auch die scheinbaren Abweichungen und Störungen dem Plane des Ganzen dienen, in diesen Plan gehören und darum in Wahrheit

[1] Ebendas. S. 593—597.

nicht willkürlich sind, sondern gesetzmäßig und nothwendig. Diese „absolute Synthesis aller Handlungen“ nennt Schelling „das Absolute“. Der Gegensatz der Nothwendigkeit und Freiheit, des Bewußtlosen und Bewußten fällt in die Entwicklung, nicht in deren Grund. Hier ist vielmehr ein solcher Gegensatz unmöglich, sonst wäre das Bedingte an die Stelle des Unbedingten gesetzt. Also ist das Gegentheil nothwendig: im tiefsten Grunde der Dinge sind Nothwendigkeit und Freiheit nicht entgegengesetzt, sondern völlig eines. Diese Einheit nennt Schelling „die absolute Identität“. Sie liegt aller Weltentwicklung, aller Entgegensetzung des Objectiven und Subjectiven, allem Bewußtsein zu Grunde und ist darum „das ewig Unbewußte“, „nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens“.

Je weiter die Weltentwicklung fortschreitet, um so deutlicher und umfassender offenbart sich die Gleichung der Gesetzmäßigkeit und Freiheit, um so gesetzmäßiger wird die Freiheit, um so geordneter die Menschenwelt, um so ohnmächtiger und seltener die Störungen und Aberrationen der individuellen Willkür. Unter diesem höchsten Gesichtspunkt begreift Schelling die Entwicklungsgeschichte der Welt und insbesondere die der Menschheit als „eine allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“, als „einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes“. Die Offenbarung geschieht allmählich, sie ist nie vollständig und fertig. Wäre sie vollendet, so würde alle Entwicklung und damit die Erscheinung der Freiheit aufgehoben sein. Die Welt ist ein göttliches Gedicht, die Geschichte ein Drama, in dem die handelnden Personen nicht blos Schauspieler sind, sondern Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die jeder spielt. Es ist ein Geist, der in allen dichtet und das scheinbar verworrene Spiel in die Bahn einer vernünftigen Entwicklung lenkt.

Es giebt drei Arten, wie jener göttlichen Macht und ihrer Offenbarung in der Welt gegenüber sich das menschliche Bewußtsein verhält: entweder es bejaht eine solche Macht im Hinblick auf die Natur, die objective Welt und deren bewußtlose Gesetzmäßigkeit und setzt das Göttliche gleich dem blinden Schicksal: dies ist der Standpunkt des „Fatalismus“; oder es verneint im Gefühl der eigenen Willkür, in der Reflexion auf die subjective Freiheit jede höhere Macht und läßt nichts gelten als das gesetzlose Spiel des Zufalls: dies ist der Standpunkt der „Irreligion oder des Atheismus“. Beide Ansichten sind

falsch und entspringen aus der einseitigen und beschränkten Reflexion; die wahre Ansicht ist die dritte, welche die Gegensätze vereinigt und in dem Göttlichen die Identität der Nothwendigkeit und Freiheit anerkennt, eine Macht, die sich als gesetz- und planmäßige Entwicklung der Welt immer umfassender und einleuchtender offenbart. Hier gilt das Absolute nicht als Schicksal, sondern als Vorsehung: dies ist der Standpunkt „der Religion".

In der Geschichte, als der allmählichen Offenbarung Gottes, lassen sich drei Perioden unterscheiden: in der ersten herrscht das Schicksal, in der zweiten das offene Gesetz, in der dritten die Vorsehung; die Herrschaft des Schicksals ist tragisch, die des Gesetzes mechanisch, die der Vorsehung religiös; in die tragische Periode gehört die alte Culturwelt, der Sturz jener großen Reiche, von denen nur Ruinen geblieben sind, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat; die Periode der mechanischen Gesetzesherrschaft beginnt mit der Ausbreitung des römischen Staats; in der dritten Periode wird die in der Geschichte waltende Macht als Vorsehung einleuchten. „Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott *sein*."[1]

Dieser letzte Abschnitt der praktischen Philosophie ist einer der gedanken- und folgenschwersten der schellingschen Lehre, denn er trägt in seiner gedrängten, noch unentwickelten und unbestimmten Form die Keime aller künftigen Probleme in sich.

Einunddreißigstes Capitel.

Die Philosophie der Kunst.

I. Teleologie und Organismus.

Noch bleibt dem System des transscendentalen Idealismus eine Aufgabe zu lösen, die letzte: wie vollendet das Ich seine Selbstanschauung? Worin besteht diejenige Selbstanschauung, in welcher das Ich sich selbst, seinem ganzen Wesen nach einleuchtet als die Einheit des theoretischen und praktischen Handelns, der gesetzmäßigen und freien, der bewußtlosen und bewußten Thätigkeit? Es ist nicht genug, daß das Ich diese Identität *ist*, es muß dieselbe auch anschauen; es ist nicht

[1] Ebendas. E. III. C. S. 597—604.

genug, daß es dieselbe als Object anschaut, dieses Object muß ihm auch einleuchten als gesetzt durch das Ich, d. h. als sein Product. Erst dann ist die dem transscendentalen Idealismus gestellte Aufgabe vollständig gelöst. Es ist zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjectivem und Objectivem bewußt werden könne.[1]

Alle bewußte und freie Thätigkeit geschieht nach Zwecken, d. h. nach einer Absicht oder einem Begriff, der dem Objecte vorausgeht und die Thätigkeit bestimmt. Die Erscheinung, worin das Ich die Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit, der bewußtlosen und bewußten Thätigkeit anschauen soll, wird daher beides sein müssen: vollkommen natürlich und vollkommen zweckmäßig.

Setzen wir: diese Erscheinung sei ein bloßes Anschauungsobject, worin das Ich nicht sein Product erkennt, sondern ein fremdes, das Object erscheine ihm als von außen gegeben, als Naturproduct, entstanden durch bewußtlose Thätigkeit. Wenn nun ein solches Product zugleich den Charakter einer durchgängigen Zweckmäßigkeit ausdrückt, so wird es dem Ich jene geforderte Identität der bewußtlosen und bewußten Thätigkeit darstellen und erscheinen, als ob es mit Bewußtsein erzeugt und aus einer wirklichen Absicht hervorgegangen wäre. In seiner Production ist nur das Naturgesetz des blinden Mechanismus wirksam, aber das entstandene Product zeigt in seiner Verfassung und in seinen Aeußerungen den Charakter der Zweckmäßigkeit. Es kann nicht durch Teleologie erklärt, aber eben so wenig ohne dieselbe angeschaut werden; wir haben ein Object vor uns, dem gegenüber die teleologische Erklärung unmöglich, aber die teleologische Anschauung nothwendig ist. Diese Vereinigung der Nothwendigkeit und Freiheit erfüllt sich in dem Object, das selbst aus bewußtloser Thätigkeit hervorgeht und aus welchem das zweckthätige und bewußte Handeln resultirt: das ist das lebendige Naturproduct, die organische Natur. Der Organismus ist diejenige Naturanschauung, aus welcher die geforderte Identität der bewußtlosen (mechanischen) und bewußten (zweckmäßigen) Thätigkeit hervor- und dem Ich einleuchtet. Denn das organische Leben ist die Entwicklungsstufe, kraft deren die bewußtlose Produktion übergeht in die bewußte.

Wird der Charakter der Zweckthätigkeit in die Production oder Entstehung des Organismus gelegt, so wird die bewußtlose Entwicklung

[1] Ebendas. IV. F. S. 606 ff.

aufgehoben und an deren Stelle eine Materie gesetzt, welche entweder aus eigener Intelligenz zweckthätig handelt oder, an sich todt und unthätig, von einer fremden, äußeren Intelligenz zweckmäßig geformt wird: die erste Annahme führt zu einem dogmatischen und widersinnigen Hylozoismus, die zweite verwandelt das Leben in Kunstproduct und widerstreitet jeder Möglichkeit des Organismus. Der Hylozoismus ist darum vernunftwidrig, weil er die Materie als Ding an sich betrachtet. Gilt dagegen die Materie als bewußtloses Product der Anschauung, d. h. als selbst gegründet in den Bedingungen des Ich und der Intelligenz, so folgt die Nothwendigkeit einer (bewußtlosen) Entwicklung, aus welcher Leben, Zweckthätigkeit, Intelligenz hervorgeht. Dieser Begriff der Materie ist nicht dogmatisch, sondern kritisch und in keinem andern Systeme möglich, als in dem des transscendentalen Idealismus. „Daß ein und dasselbe Product zugleich blindes Product und doch zweckmäßig sei, ist schlechthin in keinem System außer dem des transscendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäßigkeit der Producte oder den Mechanismus im Hervorbringen desselben leugnen, also eben jene Coexistenz aufheben muß.“ [1]

II. Die Kunst.

1. Das Genie als Ursprung des Kunstwerks.

Nun soll jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit dem Ich einleuchten als sein eigenes Product, denn es schaut nur an, was es selbst hervorbringt; daher kann nur in einem solchen Object, worin es sein eigenes Product erkennt und sich seiner eigenen Thätigkeit völlig bewußt ist, die Selbstanschauung des Ich vollendet werden. Die Lösung dieser Aufgabe ist nicht durch die Anschauung der Natur, sondern nur durch die der Kunst möglich. Wie entsteht das Kunstwerk, und worin besteht sein Charakter?

Es ist leicht einzusehen, daß jedes echte Kunstwerk ein Product freier und bewußter Thätigkeit ist und doch durch keine Willkür, keinen noch so festen Vorsatz, keine noch so angestrengte Thätigkeit zu erzeugen. Es waltet in seiner Entstehung eine von aller Willkür unabhängige und aller Reflexion unergründliche Macht. Die künstlerische Thätigkeit ist eine schöpferische, sie ist zugleich frei und getrieben, bewußt und bewußtlos, besonnen und ergriffen, bewußtlos schaffend, mit Bewußtsein

[1] Ebendas. Fünfter Hauptabschn. S. 607—611.

und Reflexion gestaltend. Der schöpferische Drang macht in der künstlerischen Thätigkeit den poetischen Factor, das bewußte Gestalten und Bilden den künstlerischen im engeren Sinn oder den technischen. Wenn jener schöpferische Drang, das Getrieben- und Ergriffensein, das »pati Deum«, wie die Alten gesagt haben, dem Künstler fehlt, so ist seine Thätigkeit nicht schaffend, sondern fabricirend, und das Kunstwerk, welches entsteht, nicht poetisch, sondern gemein, ein Kunstproduct der gewöhnlichen Art. Die poetischen Künstler gehören zu den seltenen, verhängnißvollen, dämonischen Menschen, die getrieben werden von einer höheren Macht, sie haben ein Schicksal. Dieses Schicksal des Künstlers ist das Genie. Jedes echte Kunstwerk ist „Genieproduct". In der wissenschaftlichen Thätigkeit kann Genie sein, in der künstlerischen muß es sein, sie ist ohne dasselbe unmöglich. Daher ist das Genie der alleinige Erklärungsgrund der Kunst. Da nun die Philosophie der Kunst oder die Aesthetik die Entstehung des Kunstwerks zu erklären hat, so ist, „das Genie für die Aesthetik dasselbe, was das Ich für die Philosophie, nämlich das Höchste, absolut Reelle, was selbst nie objectiv wird, aber Ursache alles Objectiven ist".[1]

2. Der ästhetische Charakter des Kunstwerks.

Es verhält sich mit dem poetischen Kunstproduct umgekehrt, als mit dem organischen Naturproduct. In beiden erscheint die Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, der bewußtlosen und bewußten Production, aber in dem Werk der Natur fällt der bewußtlose Charakter in die Production, der zweckthätige und bewußte in das Product, während in dem Kunstwerk Bewußtsein und Absicht in der künstlerischen Thätigkeit gegenwärtig sind und der Charakter des Unbewußten in das Product fällt. Denn in jedem echten, d. h. genialen Kunstwerk ist weit mehr enthalten und ausgedrückt, als in der Reflexion des Künstlers beabsichtigt war, daher die Unerschöpflichkeit eines solchen Werks, das einer unendlichen Auslegung fähig, bedürftig und doch nie ganz in deutliche Vorstellungen aufzulösen ist. „Der Grundcharakter des Kunstwerks", sagt Schelling, „ist eine bewußtlose Unendlichkeit. Der Künstler scheint in seinem Werk außer dem, was er mit offenbarer Absicht darein gelegt hat, instinctmäßig gleichsam eine Unendlichkeit dar-

---

[1] Ebendas. Sechster Hauptabschn. § 1. S. 612—619.

gestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist." Er giebt als Beispiel die griechische Mythologie.

Unendlich, wie die Macht des Unbewußten, die den Künstler erfüllt und drängt, ist in ihm der Gegensatz zwischen der bewußtlosen und der bewußten endlichen Thätigkeit. Das Gefühl dieses Widerspruchs treibt den schaffenden Künstler und läßt ihn nicht ruhen, bis er denselben in dem vollendeten Werk aufgelöst hat. Die Lösung ist ebenso umfassend und tief, wie der Widerstreit, den sie aufhebt. Daher nach den erhabenen Schmerzen des genialen Schaffens das Gefühl einer „unendlichen Befriedigung" im Künstler, der Ausdruck „unendlicher Harmonie" im Kunstwerk. Was der Künstler als erhabene Befriedigung empfindet, geht in sein Werk über und erscheint hier als „der Ausdruck der Ruhe und stillen Größe". Diese Vereinigung der Nothwendigkeit und Freiheit ist es, die den ästhetischen Charakter ausmacht. „Das Unendliche, endlich dargestellt, ist Schönheit." Darin besteht der Grundcharakter jedes Kunstwerks. Nur das Genie leidet den ganzen, unendlichen Widerstreit des Unbewußten und Bewußten, darum ist die ganze, unendliche Lösung dieses Gegensatzes auch allein im Genieproduct, im ästhetischen Kunstwerk gegeben. Dieses Werk existirt nur um seiner selbst willen. Darin besteht „die Heiligkeit und Reinheit der Kunst", daß sie keinem äußeren Zwecke dient, weder dem sinnlichen Reiz noch dem ökonomischen Nutzen, weder der moralischen noch der wissenschaftlichen Bildung.[1]

3. Die Kunst als Organon der Philosophie.

In der Kunstanschauung vollendet sich die Selbstanschauung des Ich, mit der Philosophie der Kunst endet das System des transscendentalen Idealismus; jenes fichtesche Wort: „die Kunst macht den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen" hat seine volle Bestätigung gefunden.[2]

Vergleichen wir die Kunst mit dem Ich. Dieses ist nur dann sich selbst gleich, wenn es sein eigenes Sein oder Thun anschaut. Nun ist das Ich bewußtlose und bewußte Production, es ist die Identität beider: eben diese Identität liegt in der Kunst offen zu Tage. Das Ich ist productive Anschauung, bewußtlose und bewußte, es ist ein und dasselbe Grundvermögen auf verschiedenen Stufen, „es sind also auch

[1] Ebendas. VI. § 2. S. 619—624. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. (3. Aufl.) Buch III. Cap. XVI. S. 506—509.

Producte einer und derselben Thätigkeit, was uns jenseits des Bewußtseins als wirkliche, diesseits des Bewußtseins als idealische oder als Kunstwelt erscheint." Wir erinnern uns, wie die Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten, deren eine unbegrenzt, die andere begrenzend (begrenzt) war, wie die Auflösung dieses unendlichen Gegensatzes das ursprüngliche Problem bildet, das mit dem Wesen des Ich selbst zusammenfällt. So ist das Ich in seinen bewußtlosen Productionen in der Lösung derselben Aufgabe begriffen, welche die Kunst vollkommen auflöst; es ist in jenen Productionen selbst ein bewußtloser Künstler, und wir können seine ganze Aufgabe vereinfachen und in die Formel concentriren, die gleichsam den Punkt auf das I setzt: es soll seiner eigenen Kunst sich bewußt werden. Dies geschieht in der Anschauung der poetischen Kunst. Darum vollendet sich hier die Selbstanschauung des Ich. „Die allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objectivität der intellectuellen Anschauung ist die Kunst selbst." „Wir haben", sagt Schelling von den nothwendigen Productionen des Ich, „diesen Mechanismus bisher nicht vollständig begreiflich machen können, weil es nur das Kunstvermögen ist, was ihn ganz enthüllen kann." „Es ist das Dichtungsvermögen, was in der ersten Potenz die ursprüngliche Anschauung ist, und umgekehrt, es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederholende productive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen."[1]

In der genialen Production sieht das Ich sich selbst produciren in der Einheit bewußtlosen Schaffens und bewußten Gestaltens. Die transscendentale Anschauung sucht von Stufe zu Stufe die Einheit, welche die ästhetische Anschauung giebt. Darum „ist die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ur-

[1] System des transsc. Ideal. V. § 3. S. 626.

sprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten." „Die Natur ist dem Künstler nicht mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt oder nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existirt."[1]

Das System ist vollendet, denn es ist zurückgekehrt in seinen Anfangspunkt. Die intellectuelle Anschauung ist objectiv geworden in der ästhetischen. Das Thema bestand in der fortschreitenden Entwicklung oder Potenzirung der Selbstanschauung, in der Geschichte des Selbstbewußtseins, die sich in drei Hauptstufen vollzieht: das theoretische Ich ist weltanschauend, das praktische weltordnend, das künstlerische (Genie) weltschaffend.

III. Das neue System der Aesthetik.

1. Die universelle Aesthetik.

Hier ist die Stelle, wo Schellings Lehre in die Geschichte der philosophischen Aesthetik eingreift und eine neue Wendung in den Begriffen von Schönheit und Kunst dadurch herbeiführt, daß sie auch auf diesem Gebiete die Schranke des subjectiven Idealismus durchbricht. Kants epochemachende Untersuchung hatte zu ihrem Gegenstande blos das ästhetische Urtheil als ein besonderes Vermögen, gegründet in der Einrichtung der menschlichen Vernunft. Schiller in der Abfolge von Kant führte die Sache einen bedeutsamen Schritt weiter; sein Gegenstand war der ästhetische Mensch, jene naturgemäße, auf die Befriedigung beider menschlichen Grundtriebe gerichtete Entwicklung, welche er „die ästhetische Erziehung des Menschen" nannte; Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Freiheit sind in der ästhetischen Betrachtung nicht blos „gleichsam" vereinigt, wie Kant gesagt hatte, sie sind in der ästhetischen Menschheit wirklich eines. Schiller macht Ernst mit dem Begriff der ästhetischen Freiheit und gründet darauf sein ganzes System, er führt in die Aesthetik den Begriff der menschlichen Entwicklung ein und erklärt daraus die Art und Weise, wie die ästhetische Freiheit oder der ideale Lebenszustand

[1] Ebendas. V. § 3. S. 627 ff.

gegeben ist und demgemäß empfunden und gedichtet wird, realistisch oder idealistisch, „naiv" oder „sentimentalisch". Er verhält sich zum ästhetischen Leben, wie Schleiermacher zum religiösen, nur noch eindringender, es ist für ihn ein Gegenstand persönlichster Erfahrung, philosophischen Nachdenkens, poetischer Darstellung. Ist nun der ästhetische Mensch ein nothwendiges Product der naturgemäßen Entwicklung des Menschen, so ist der letzte Erklärungsgrund alles Aesthetischen so tief angelegt, wie die Menschheit selbst, und muß im Wesen der Dinge, in der schaffenden Naturkraft, in der Entwicklung der Welt gesucht werden, die aus einem bewußtlosen Kunstwerk kraft des Genies zum bewußten Kunstwerk erhoben und vollendet wird. Wir haben Schellings Lehre vor uns. Kant hat die Aesthetik kritisch, Schiller anthropologisch, Schelling kosmologisch begründet, sein Standpunkt ist die universelle Aesthetik, und zwar in unmittelbarer Abfolge von Kant und Schiller, unter der mächtigen Einwirkung, welche die Kritik der Urtheilskraft und Schillers Abhandlungen, namentlich die über naive und sentimentalische Dichtung, auf ihn ausgeübt haben.[1]

Indessen geht seine Lehre über Kant hinaus und bildet eine Synthese von Dogmatismus und Kriticismus. Ist die Welt ein göttliches Kunstwerk, so ist sie an und für sich in einer ästhetischen Verfassung, die das menschliche Urtheil nicht erst macht, sondern die unserer intellectuellen Anschauung einleuchtet. Damit ist der platonische Standpunkt wiederhergestellt. Aber unter diesem galt die menschliche Kunst blos als Nachahmung der Natur, als Nachbild schon getrübter Abbilder, als eine fortschreitende Trübung der Urbilder; dagegen bei Schelling erscheint die menschliche Kunst als Werk des Genius, als geniale Wiederherstellung der Urbilder, nicht als Abbild, sondern als „Gegenbild" der göttlichen Idee, nicht als Rückschritt gegen die Natur, sondern als deren Vollendung und höchste Potenz. Diese Schätzung des Werths der ästhetischen Kunst war durch die kritische Einsicht in die menschliche Natur gefordert, sie war auch durch Kant schon gegeben. So vereinigt Schelling in seiner philosophischen Kunstlehre Plato und Kant und daraus erklärt sich, wie von ihm eine Richtung in der Aesthetik ausgeht, welche nach Inhalt und Form platonisirt; ich nenne als den bedeutendsten Repräsentanten derselben K. W. F. Solger, den Verfasser des „Erwin".

[1] Vgl. Meine Schrift: Schiller als Philosoph. (Zweite neubearbeitete und vermehrte Aufl. Heidelberg 1891.) Buch II. Cap. VII und VIII.

Schellings Lehre bietet der Fortbildung zwei Ausgangspunkte: sie läßt das Kunstwerk der Welt in der schaffenden Urkraft, die im Göttlichen wurzelt, begründet sein und läßt es in den Schöpfungen des Genies vollendet werden. Nehmen wir das Genie als das Princip des ästhetischen Lebens und Schaffens, worin alles menschliche Leben gipfelt, so haben wir den Ausgangspunkt der romantischen Schule in ihrem Zusammenhange mit Schelling, dessen philosophische Kunstlehre in umfassender Weise durch A. W. Schlegel angewendet und ausgebildet wurde; nehmen wir den schaffenden Genius, das Göttliche selbst, als den innersten Grund aller der Welt inwohnenden Schönheit, so tritt die ästhetische Betrachtung unmittelbar unter den religiösen Gesichtspunkt, und die Fragen nach dem Verhältnisse der Kunst zur Religion, der ästhetischen Entwicklung des Ideals zur religiösen Offenbarung Gottes, der Aesthetik zur Religionslehre drängen sich in den Vordergrund der Probleme. Hier nahm Solger (unter dem Einflusse, welchen Kant, Schiller, Fichte und namentlich Schelling auf ihn geübt hatten) seinen Ausgangspunkt, der ihn die Schönheit in der Welt erkennen ließ wie eine Theophanie, wie eine Herabkunft des Göttlichen in die sinnliche Hülle, worin die Idee nur erscheint, um sie zu durchbrechen und ihre höhere Abkunft, das Gegentheil des sinnlichen Daseins, zu erleuchten. Darum setzte er das Wesen der Schönheit in diese „göttliche Ironie", während die ihm befreundeten Romantiker es mit der „genialen Ironie" hielten. Hegel gab dem Ernst des solgerschen Standpunkts den Vorzug gegen die zuchtlose Ironie, womit sich die Genies das Leben leicht machten. Doch kann dieser Ausblick in die Geschichte der Aesthetik hier nicht näher verfolgt werden.

2. Die ästhetische Entwicklungslehre.

Schelling selbst hat seine ästhetischen Ideen in den Vorlesungen über „Philosophie der Kunst" zu systematisiren gesucht, wobei ihm die Kenntniß der berliner Vorlesungen A. W. Schlegels über Aesthetik zu statten kam, er hat in der schönen, biographisch denkwürdigen Rede „Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur" den Grundgedanken seines Systems angewendet auf ein großes Problem.[1]

[1] Die Vorlesungen, die er zweimal in Jena gehalten (1802/3 und 1804) und in Würzburg wiederholt hat (1805), sind aus seinem Nachlaß veröffentlicht.

Was in der Welt und ihrer natürlichen Entwicklung nur abbildlich erscheint, wird von der genialen Kunst in der Form der Schönheit, die das Urbild (nicht abbildlich, sondern) „gegenbildlich" ausdrückt, in voller Klarheit und Freiheit dargestellt. Der Inhalt der Kunst ist das göttliche All, die Production und Entwicklung der Welt aus der ihrer mächtig gewordenen Phantasie. Darum setzt die ästhetische und werkthätige Kunst einen Stoff voraus, der nicht die gegebene, in der gewöhnlichen Anschauung enthaltene Welt ist, sondern die Welt in der Phantasie, die von der Welt erfüllte Einbildungskraft, die von der Phantasie durchdrungene und poetisch empfundene Welt. Was in der Philosophie und in der ewigen Erkenntniß Ideen, das sind in der Phantasie Götter. Der Stoff der Kunst ist daher die Götterwelt der Phantasie oder die „Mythologie", die sich unwillkürlich, wie das Kunstwerk der Sprache, bildet und entwickelt. Diesen Inhalt zur vollkommenen und freien Darstellung zu bringen, muß sich die Kunst in ein System von Künsten, in eine Reihe von Kunstformen zerlegen, daher theilt sich Schellings System der Kunstlehre in drei Haupttheile: vom Wesen der Kunst, von der Mythologie und von den Kunstformen. Diese Bedeutung der Mythologie als des großen Weltgedichts, das aller besonderen Kunst vorausgeht und deren Stoff ausmacht, ist ein der Kunstlehre Schellings charakteristischer und in seiner Philosophie fortwirkender Zug.

Nun ist die weltanschauende und weltdichtende Phantasie selbst bedingt durch die Entwicklung der Welt und deren geschichtliche Zustände, daher unterliegt die Mythologie und mit ihr die Kunst einer gesetzmäßigen und nothwendigen Entwicklung, welche darzustellen oder zu „construiren" eben das Grundthema der schellingschen Kunstphilosophie bildet. Die Entwicklungslehre in die Kunstlehre einzuführen und durchgängig zur Geltung zu bringen, ist Schellings unverkennbare Aufgabe und Absicht; sie mußte es sein, und es ist nicht blos unbillig, sondern falsch, sich durch die Mängel der Ausführung dergestalt beirren zu lassen, daß man diesen großen und neuen Gedanken nicht sieht. Die Entwicklungslehre bedarf, um mit der nöthigen Sicherheit und Ergiebigkeit durchgeführt zu werden, eine Fülle geordneten und gesichteten Materials, ohne welches das Construiren ins Schematisiren und die Wieder-

---

S. W. I. Bd. V. Die am 12. Oktober 1807 zu München gehaltene Rede hat er selbst herausgegeben (München 1807). Vgl. darüber Buch I. dieses Bandes Cap. XI. S. 147—148.

holung des einförmigen Schematismus geräth. Diese Mängel sind in Schellings Kunstlehre ebenso bemerkbar und aus denselben Gründen zu erklären, wie in seiner Naturphilosophie.

Gemäß der Weltentwicklung, die sich in Natur und Geist unterscheidet, theilt sich die Entwicklung der Mythologie wie der Kunst in eine reale und ideale Reihe; die Blüthe der ersten ist die griechische Mythologie, „das höchste Urbild der poetischen Welt", in der jede Gestalt ihr besonderes freies Leben hat, nichts gedrückt, blos beschränkt und untergeordnet ist, alle sich in dem gleichen Aether bewegen, ohne sich zu drängen und zu reiben; die volle Entfaltung der idealen Reihe ist die christliche, die mit dem Logosevangelium, mit der Vorstellung von dem menschgewordenen Gott ihren universellen Charakter annimmt und den realistisch historischen, womit sie beginnt, von sich abthut. Ein denkwürdiges und unbemerkt gebliebenes Wort hat Schelling an dieser Stelle über den historischen Christus ausgesprochen, ein Wort, mit dessen ernsthafter Durchführung Strauß' „Leben Jesu" über ein Menschenalter später Epoche gemacht hat: der jüdische Christus sei als der Geweissagte des alten Testaments erschienen, auf daß erfüllet werde, was geschrieben stehe. In Beziehung auf diesen jüdischen Messias könne man sagen: „Christus sei eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen".[1] Der universelle Stoff des Christenthums ist die Weltgeschichte unter der Idee der Welterlösung, das Weltgesetz nicht als Natur und Schicksal, sondern als Vorsehung, der „Sohn" als Symbol der ewigen Menschwerdung Gottes. Aus dieser Idee entfaltet sich eine sichtbare Ideenwelt, ein Reich Gottes auf Erden, die welterobernde und weltbeherrschende Kirche, hierarchisch abgestuft und gegliedert, symbolisch in ihrem Cultus, der mit großem Sinn die religiösen Gebräuche der ältesten Völker mit denen der spätesten zu vereinigen gewußt. Die kirchlichen Weltkriege erzeugen das Ritterthum, ein heroisches Zeitalter; die Wunderwelt der christlichen Mythologie umfaßt Himmel und Erde, sie erstreckt sich von Christus durch die Apostel, die Märtyrer und Heiligen bis zu den Rittern: der Dichter dieser Ideenwelt ist Dante, der Heldendichter ist Ariost, der Dichter der Heiligenlegenden Calderon. Die katholische Kirche und ihr Cultus will als „lebendiges Kunstwerk" gewürdigt sein; die ästhetische Verherrlichung des Katholicismus, die in der Romantik geläufig

[1] S. W. I. Bd. V. S. 426.

war, geht bei Schelling Hand in Hand mit der mythologischen Auffassung der christlichen Glaubensobjecte; die aufklärerische Art, Kirche und Cultus anzusehen, findet er „blödsinnig“. Wenn man diese Aufklärer alle vereinte und hundert Jahre machen ließe, würden sie doch nichts als Sandhaufen zusammenbringen.[1]

Die Kunst entwickelt ihre Formen in einer realen und idealen Reihe, jene wird dargestellt durch die bildenden Künste, diese durch die Poesie; die bildenden Künste sind Musik, Malerei, Plastik, welche letztere die Architektur, das Basrelief und die Sculptur umfaßt; die poetische Kunst unterscheidet sich in lyrische, epische und dramatische Poesie, welche letztere sich als Tragödie und Komödie entwickelt. Die Musik gilt als bildende Kunst in plastischem Sinn, wie Schlegel die Architektur eine erstarrte Musik nannte; sie stellt die reine Bewegung dar, die, von keiner Körperform gefesselt, gleichsam auf unsichtbaren Flügeln getragen, das harmonische und lebendige Weltall gestaltet. Diese der Welt eingeborene ewige Musik habe Pythagoras im Sinne gehabt, als er von einer Sphärensymphonie geredet. Nicht weil sie dieselbe immer hören, wie die Bewohner einer Mühle das Klappern, sondern weil sie nur das Klappern der Dinge, das verworrene Weltgeräusch hören, vernehmen die gewöhnlichen Sterblichen nichts von der himmlischen Harmonie.

3. Die Natur und die bildende Kunst.

In der Weltentwicklung ist die reale Reihe der Productionen dargestellt durch die Natur, in der Kunst durch die bildenden Künste. Daraus ergiebt sich jenes eigenthümliche „Verhältniß der bildenden Künste zur Natur“, welches Schelling zum Thema seiner Rede nahm.[2] Es ist von jeher geahnt worden, daß die Kunst in einem nothwendigen Zusammenhange mit der Natur stehe, daß diese sich zu jener verhalte als Bedingung und Vorbild, aber der Punkt, der das Verhältniß entscheidet, ist nie richtig erkannt, vielmehr auf zwei Arten verfehlt worden. Man hat der Kunst die Aufgabe gestellt, das Werk der Natur entweder mit knechtischer Treue wiederzugeben, das Leben und die Formen der Natur bis zur vollendeten Täuschung nachzuahmen oder durch höhere Formen zu übertreffen und die Natur, wie man sich ausdrückt, zu idealisiren. Beides ist falsch, beides ist Nachahmung im unrichtigen Sinn, niedere oder höhere, unterwürfige oder gesteigerte. Die knechtische Wiederholung

[1] Ebendas. S. 435. — [2] S. W. I. Bd. VII. S. 289—329.

der Natur ist nicht Kunstwerk, sondern „Larve“, die täuschende Nachahmung ist im höchsten Grade unwahr und von gespenstischem Eindruck; die idealisirte Natur ist durch einen abstracten, unlebendigen Begriff bestimmt und giebt kein ästhetisches, sondern ein akademisches Kunstwerk. Statt der Werke der Natur werden die idealischen Formen der Antike zum Vorbild gemacht, die Nachahmung erhebt sich auf eine höhere Stufe und fährt fort zu copiren. Die Feststellung kanonisch gültiger Formen hat in der Kunst eine falsche Richtung erzeugt, nicht ohne Winckelmanns Schuld. „Ferne sei es von uns, hiermit den Geist des vollendeten Mannes selbst tadeln zu wollen, dessen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlassende als die bewirkende Ursache dieser Richtung der Kunst wurde! Heilig, wie das Gedächtniß allgemeiner Wohlthäter, bleibe uns sein Andenken! Er stand in erhabener Einsamkeit, wie ein Gebirg, durch seine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam.“ „Ihm zuerst ward der Gedanke, die Werke der Kunst nach der Weise und den Gesetzen ewiger Naturwerke zu betrachten.“ „Sein Geist war unter uns, wie eine von sanften Himmelsstrichen herwehende Luft, die den Kunsthimmel der Vorzeit uns entwölkte und die Ursache ist, daß wir jetzt mit klarem Aug und durch keine Umnebelung verhindert die Sterne desselben erblicken.“ Es war der Mann classischen Lebens, classischen Wirkens. „Er selbst äußert in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, seine letzten Betrachtungen würden von der Kunst auf die Natur gehen, gleichsam vorempfindend den Mangel, und daß ihm fehlte, die höchste Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken.“ [1]

Der Grundfehler jener beiden falschen Richtungen liegt darin, daß man das Vorbild der Kunst in Werke setzt, sei es der Natur oder des Alterthums. Ursprünglich, wie das Vorbild selbst, muß die Nachahmung sein; als bloßes Nachbild ist sie falsch. Die Kunst muß aus derselben Kraft handeln, woraus das Vorbild entspringt: das ist „die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt.“ Dann erst ist sie die wahre

---

[1] Ebendas. S. 296—298. In dieser Glorificirung Winckelmanns finden sich einige Wendungen, die uns an Schleiermachers Worte über Spinoza in den Reden über die Religion erinnern.

Nachahmerin der Natur. Die Vollkommenheit eines Dinges ist nichts anderes, als „das schaffende Leben in ihm, seine Kraft dazusein". Die Natur ist bewußtlose, werkthätige Wissenschaft, worin der Begriff nicht von der That, der Entwurf nicht von der Ausführung verschieden ist; sie ist schaffender Genius, die Kunst ist schaffendes Genie: darin besteht allein die wahre Uebereinstimmung zwischen Natur und Kunst.[1]

Aber in der Natur muß das Leben den Stoff durchdringen, es ist an die Materie gebunden, daher dem beständigen Wechsel derselben, dem allgemeinen Loose endlicher Auflösung preisgegeben. Das Vergängliche ist nie das Wesentliche, es hat den Charakter des Nichtseins (des nicht wahrhaft Seienden). So urtheilte auch Plato. Will die Kunst das Naturleben bis zur Täuschung nachahmen, so hat sie den Charakter der schlechten Nachahmung. Es ist nicht das Unvermögen der bildenden Kunst, wenn sie ihre Körper nur oberflächlich belebt, vielmehr besteht eben darin das Leben der Kunst. „Jedes Gewächs der Natur hat nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, es hat deshalb auch nur einen Augenblick des vollen Daseins. In diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: außer diesem kommt ihm nur ein Werden und Vergehen zu. Die Kunst, indem sie das Wesen in jenem Augenblick darstellt, hebt es aus der Zeit heraus; sie läßt es in seinem reinen Sein, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen."[2] So ist die Kunst, was die Natur nicht ist und sein kann, die volle und wahre Darstellung der Ideen, in ihr findet die platonische Ideenwelt ihre Heimath. Es ist dieselbe Fassung der platonischen Idee, auf welche Schopenhauer seine Aesthetik gründet.[3]

Bei dieser Uebereinstimmung und diesem Unterschiede zwischen Natur und Kunst geht die Vergleichung beider auf die Art und Weise, wie die schaffende und bildende Kraft ihre Formen gestaltet, auf das innere Entwicklungsgesetz der werdenden Schönheit, dem beide gehorchen, den analogen Entwicklungsgang ihrer Formbildung. Auf der einen Seite der Parallele steht das schaffende Naturleben, das von den unorganischen Formen durch die organischen emporsteigt zum Menschen, auf der andern die bildenden Künste, insbesondere Malerei und Sculptur, welche die höchste Entfaltung des Naturlebens, die Form des Menschen zu ihrem Thema haben. Je unentwickelter und verschlossener das Leben ist, um so gebundener, härter und strenger ist seine Form, um so eigenartiger,

[1] Ebendas. S. 293 ff., 299 ff. — [2] Ebendas. S. 301—303. — [3] Vgl. dieses Werk (2. Aufl.). Bd. IX. Buch II. Cap. X. u. XI.

um so weniger frei und schön. Dieses Eigenartige nennt Schelling „das Charakteristische". Es nimmt in demselben Maße ab, als die Entwicklung an Fülle und Reichthum zunimmt, es verschwindet zuletzt spurlos in der freien und vollendeten Schönheit, die daher „charakterlos" genannt wird im Sinne der Erhabenheit über das blos Eigenartige und Charakteristische. Der Entwicklungsgang lebendiger Formbildung geht daher vom Charakteristischen zum Charakterlosen, vom Eigenartigen zum Idealen, zum Erhabenen und Schönen; die Schönheit kommt nicht aus einem fremden Begriff, sie ist die Frucht der Entwicklung, sie entsteht durch die allmähliche und fortschreitende Ueberwindung der harten und strengen Form, sie ist der Triumph des Kampfes, in welchem das schaffende Leben mit seiner Gebundenheit ringt. Diesen Kampf muß die bildende Natur und die bildende Kunst auf gleiche Weise bestehen nach demselben Entwicklungsgesetz: dies ist der Vergleichspunkt, welchen Schelling in seiner Rede erleuchten wollte. Ein nothwendiges in den Tiefen der Natur gegründetes, in ihr selbst erfülltes Gesetz beherrscht den Entwicklungsgang der bildenden Kunst, die durch den strengen und herben Stil fortschreitet zum hohen und erhabenen, zum schönen und anmuthigen. „Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieses ist allerdings im Charakteristischen das letzte Ziel der Kunst." „Form kann nicht sein ohne Wesen; wo nur immer Form ist, da ist auch Charakter. Charakteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann." Das Charakteristische verhält sich zur Schönheit, wie das Skelett zur lebendigen Gestalt, ein Wort Goethes, „des würdigsten Kenners, dem die Götter die Natur sammt der Kunst zum Königreich gegeben."[1]

Der Triumph der plastischen Schönheit sind die griechischen Götter, in denen das Geistige ganz körperlich ausgedrückt ist, die plastische Kunst hätte göttliche Naturen als die ihr zugehörigen Ideale, als die nothwendigen Ziele ihrer Entwicklung erfinden müssen, wenn die Mythologie ihr dieselben nicht gab: sie verhält sich zur griechischen Mythologie, wie die Malerei zur christlichen. Nach demselben Naturgesetz haben sich die Stile der griechischen Plastik und der christlichen Malerei entwickelt, nur daß die letztere auch die reine Seelenschönheit zur Erscheinung bringt; sie hat im Ungeheuern und Erhabenen das Höchste durch Michel Angelo,

[1] Ebendas. S. 305, 307. (Zu diesem Wort über Goethe vgl. Goethes eigene Worte in Fausts Monolog: „Wald und Höhle".)

in der vollendeten Schönheit, der Erreichung des reinen Gleichgewichtes von Göttlichem und Menschlichem durch Raphael, in der Grazie und sinnlichen Anmuth durch Correggio, in der Darstellung der Seele durch Guido Reni geleistet.[1]

Zweiunddreißigstes Capitel.
Das System der absoluten Identität.

I. Aufgabe.

1. Schriften. „Darstellung meines Systems der Philosophie".

Jetzt, nachdem wir die beiden Hälften des Lehrgebäudes kennen gelernt, stehen wir, wie Schelling selbst von dieser vor ihm liegenden Aufgabe sagt, im Mittelpunkte des Ganzen, das nun aus einem Princip entworfen, in einem Gusse dargestellt werden soll. Die erste Fassung und Periode der Naturphilosophie enthielt noch keine principielle Trennung von Fichtes Standpunkt, noch kein neues, von den Grundsätzen der Wissenschaftslehre verschiedenes System. Der transscendentale Idealismus fordert ein solches neues Fundament und stellt es in Aussicht, die Identitätslehre giebt es, die zweite Entwicklungsform der Naturphilosophie ruht auf diesem Grunde. Wir haben deshalb die Darstellung des transscendentalen Idealismus schon in die des Identitätssystems aufgenommen und in dem früheren Abschnitt wiederholt auf das letztere hingewiesen aus dem Standpunkt sowohl der vorhergehenden als auch der nachfolgenden Naturphilosophie. Es waren Hinweisungen erklärender Art, die sich der Leser insgesammt vergegenwärtigen wolle.[2]

Die Schriften, in denen Schelling diese Centralaufgabe seiner Philosophie zu lösen gesucht hat, sind folgende: „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801), das Gespräch „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge" (1802), „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803); dazu kommen: „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie" (1802),

[1] Ebendas. S. 316—321. — [2] 1) Vorblicke: Cap. XII. S. 354 ff., XIV. S. 370—371, XXII. S. 430 ff., XXIII. S. 441—443. 2) Rückblicke: Cap. XXIV. S. 447—454. XXV. S. 454—464. XXVI. S. 469—474. XXVII. S. 476—478. 3) Aus dem Gesichtspunkt des transsc. Idealismus: Cap. XXVIII. S. 493—495. XXIX. S. 508—509.

„Ueber das absolute Identitätssystem und sein Verhältniß zu dem neusten (reinholdischen) Dualismus, ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund" (1802) und die aus seinem Nachlaß veröffentlichten jena-würzburger Vorlesungen über „das System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" (1804).[1]

Das Hauptgewicht liegt nach Schellings eigener und festgehaltener Erklärung in drr „Darstellung meines Systems der Philosophie". Die Schrift ist Bruchstück geblieben und enthält von den vorhandenen Theilen des Systems nur die naturphilosophischen Ideen, auch diese nur in ihrem ersten Theil, die Construktion der reellen Reihe bis zu den Anfängen der Organik; hier bricht sie ab und endet mit der Aussicht auf die ideelle Reihe, die in der Idee der Wahrheit und Schönheit gipfelt. Der Abbruch ist leicht erklärlich. Die Fortsetzung hätte nur in verjüngtem Maßstabe eine Wiederholung des fast gleichzeitigen transscendentalen Idealismus sein können, für dessen Thema die veränderte Art der Darstellung am wenigsten günstig und gefügig war. Um das gut Gesagte nicht sogleich in einer weit unbequemeren und steiferen Form zu wiederholen, hat Schelling vorgezogen, das Werk fragmentarisch zu lassen. Auch die Darstellung der reellen Reihe ist in der Hauptsache nur eine Zusammenfassung der uns schon bekannten naturphilosophischen Ideen; wir werden von neuem eingeführt in die Begriffe der Materie, der Kraft, der entgegengesetzten Kräfte, der Schwerkraft und specifischen Schwere, der Cohäsion und des Lichts, der dynamischen Wirksamkeit in Magnetismus, Elektricität und chemischem (galvanischem) Proceß, des organischen Lebens und der organischen Metamorphose. Die Modificationen und Hinzufügungen im einzelnen haben nur eine ephemere Bedeutung, sie sind weder erheblich noch kommen sie auf Rechnung des neuen Systems. Wenn wir daher nach unserer umfassenden und ausführlichen Entwicklung der naturphilosophischen Lehre auf diesen Theil des grundlegenden Werks

---

[1] In Betreff der drei ersten Schriften vgl. oben Buch I. Cap. III. S. 33–34. S. W. Abth. I. Bd. IV: Darstellung meines Systems S. 105—212, Bruno S. 213—332. Fernere Darstellungen S. 333–510. Bd. V. Vorlesungen über die Methode des akad. Stud. S. 207—352. Ueber das absolute Identitätssystem u. s. f. (aus dem kritischen Journal der Philos. I. Stück 1). S. 18—77. Bd. VI. System der ges. Philos. u. s. f. S. 131—576 (würzburger Manuscript mit Einfügung eines jenaschen). Die Vorlesungen für das akad. Stud. wurden im Sommer 1802 gehalten und sind 1813 und 1830 unverändert wieder erschienen.

nicht näher eingehen, so geschieht es, um nach Schellings eigenem Beispiel müßige Wiederholungen zu sparen.

2. Princip und Methode.

Die eigentliche Neuheit der Schrift ist demnach weniger in dem dargestellten Material als in der Bestimmung des Princips und der Art der Darstellung zu suchen, welche letztere Spinozas Vorbild, das unserem Philosophen seit Jahren vorschwebte, nachahmt und in einer systematisch geordneten Reihenfolge von Erklärungen, Lehrsätzen und Beweisen nebst Erläuterungen, Zusätzen und Anmerkungen unter Hinzunahme einiger Lehnsätze besteht. Die Anwendung der mathematischen Methode auf philosophische Ideen ist stets dem Uebelstande ausgesetzt, daß sie statt anschaulicher Demonstrationen Wortbeweise bietet und damit der ganzen Unsicherheit der sprachlichen Verständigung unterliegt, denn nichts verbürgt, daß hier dasselbe Wort immer in demselben Sinne gilt. Schelling glaubte, daß für sein construirendes Denken eben diese Methode die bündigste und angemessenste Form der Darstellung sei, er wollte das Weltprincip entdeckt haben, aus dem die philosophischen Wahrheiten mit derselben zeitlosen Nothwendigkeit folgen, als die geometrischen aus der Natur des Raums. Als er nach fünf Jahren seine erste naturphilosophische Schrift zum zweiten male herausgab, hielt er diese Methode für gesichert. „In der Naturphilosophie", sagt die Einleitung, „finden Erklärungen so wenig statt als in der Mathematik; sie geht von den an sich gewissen Principien aus, ihre Richtung liegt in ihr selbst, und je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als nothwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen giebt."[1] Unter diesem Gesichtspunkt war die Anwendung der mathematischen Methode in der Darstellung seines Systems der Philosophie nicht blos ein Versuch, Spinoza nachzuahmen, um eine längst gehegte Liebhaberei zu befriedigen: diese Art der Darstellung schien unserem Philosophen durch die Sache gefordert. Die Identitätslehre sollte jene an sich gewissen Principien enthalten. Folgt aber die Methode aus dem Princip, so wird in der Einführung des letzteren, also in der Grundlegung des neuen Systems, die sich in der „Vorerinnerung" und den ersten fünfzig

[1] S. oben Cap XXV. S. 463 ff.

Lehrsätzen unserer Schrift dargestellt findet, das Hauptgewicht liegen. Wer nun dem Ideengange Schellings von seinen ersten Anfängen bis zu dem gegebenen Zeitpunkt mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, dem wird damit nichts neues gesagt, daß alle Dinge ihrem Wesen nach Eines sind, daß diese Einheit alles in sich begreift und außer ihr nichts ist, daß sie als das All-Eine, als die absolute Identität, als das Absolute schlechtweg zu fassen sei. Die Einheitslehre als solche wäre nicht neu, sie hat in der Geschichte der Philosophie ihren erhabenen Ausdruck schon im Alterthum durch Parmenides, in der neuen Zeit durch Spinoza gefunden und in Schelling selbst von Anfang an die Grundrichtung seines Denkens bestimmt.[1]

Die neue, noch nicht dagewesene Einsicht kann daher nur in der Art und Weise gesucht werden, wie Schelling das Princip der absoluten Identität faßt. In diesem Punkt liegt die ganze Bedeutung der Schrift, welche Schelling das Licht seiner Lehre genannt hat.

II. Die absolute Identität.

1. Das Selbsterkennen.

Noch ist der Gegensatz von Dogmatismus und Kriticismus nicht überwunden, jede der beiden Richtungen hat den Monismus oder die Einheitslehre ausgebildet und typisch dargestellt: die erste in Spinoza, die andere in Fichte. Das neue Identitätsprincip mit der vollen Einsicht in diese vorhandenen Richtungen und mit dem vollen Bewußtsein von ihrer Unzulänglichkeit muß sich über den Gegensatz beider erheben. Gilt die Natur als unabhängig von allem (subjectivem) Erkennen, so haben wir jene dogmatische Weltansicht, welche die Möglichkeit des Erkennens aufhebt, und der Kant für immer ein Ende gemacht hat; gilt die Welt für abhängig und bedingt durch das subjektive (menschliche) Erkennen, so entsteht jener subjective oder relative Idealismus, den Fichte auf die Spitze getrieben, und welcher die Realität der Natur aufhebt. Es giebt nur einen Ausweg, der die Schranke durchbricht und den Knoten, in den sich hier die Philosophie verschlungen hat, auflöst: die Welt ist bedingt durch das Erkennen, nicht durch das relative, sondern durch das absolute Erkennen. Das tiefste und innerste Wesen aller Dinge ist Eines, dieses All-Eine ist Erkennen: hier ist der bewegende Grundgedanke des neuen Systems. Wird die Einheit aller

[1] Ebendas. Buch I. Cap. IV. S. 35—37.

Dinge Identität genannt, so gilt von jetzt an „das absolute Identitätssystem"; wird die Einsicht, die alles aus dem Erkennen ableitet, Idealismus genannt, so gilt von jetzt an „der absolute Idealismus". Beide Bezeichnungen sind gleichwerthig. Es soll aus dem absoluten Erkennen alles mit derselben zeitlosen Nothwendigkeit hergeleitet werden, als die geometrischen Wahrheiten aus dem Wesen des Raumes. Darin besteht die tiefste und umfassendste Aufgabe aller Philosophie. Jede Erscheinung ist vollkommen durchdrungen, sobald sie in der Ordnung dieses Systems ihre Stelle gefunden hat.[1]

Das All=Eine besteht im Erkennen und näher im Selbsterkennen, denn außer ihm ist nichts, von dem es erkannt werden könnte: in dieser Rücksicht bezeichnet es Schelling mit dem Worte „Vernunft", welche er der absoluten Identität oder dem Absoluten gleichsetzt. Sie ist, da sie alles in sich begreift und in sich vollendet ist, das Ganze oder „Totalität", das ewige All oder „Universum".[2] Das Selbsterkennen ist sein nothwendiger Ausdruck, seine Form, die Form, in der das All=Eine ist, das ewige Sein, welches nothwendig aus seinem Wesen folgt; eben so nothwendig folgt aus dem Selbsterkennen des All=Einen seine Selbstsetzung als Subject=Object, und da es seinem Wesen nach unendlich ist, denn außer ihm ist nichts, wodurch es beschränkt sein könnte, so gilt die Unendlichkeit auch von seinem Sein, dem Selbsterkennen und der darin enthaltenen Selbstsetzung als Subject=Object.[3] Es ist und bleibt in dieser Selbstsetzung vollkommen sich selbst gleich, absolut mit sich identisch, so daß auf keiner der beiden Seiten mehr gesetzt ist als auf der anderen; die absolute Identität ist nicht blos sein Wesen, sondern auch seine Form, sein „Gesetz", ausschließend alle Veränderung und alle Mannichfaltigkeit. Schelling braucht das Wort Identität in diesem doppelten Sinn, um das Princip sowohl in seiner absoluten Einheit (das All=Eine), als auch in seiner absoluten Sichselbstgleichheit (Subject=Object) zu charakterisiren. Um beides in Einem auszudrücken, verdoppelt er das Wort und bezeichnet das Absolute als „die Identität der Identität"[4]. Die einfache Formel erklärt: das Absolute ist Eines, ein und dasselbe Wesen; es ist damit noch nicht gesagt, daß es in dieser Einheit ewig beharrt, in keinen Wechsel, keine Veränderung, keine Mannichfaltigkeit eingeht, es könnte heraklitisch gedacht werden; vielmehr ist es eleatisch zu denken, ausschließend alle Vielheit und Ver=

[1] S. oben S. 547. — [2] Darstell. meines Syst. d. Philos. §§ 2, 9, 26 Erklärung. — [3] Ebendas. §§ 18—21. — [4] Ebendas. §§ 4, 16. Zusatz 2.

änderung, weil es damit die Endlichkeit einschließen, in sein Wesen aufnehmen, sich selbst aufheben würde, denn es ist absolut unendlich. Dies erklärt die verdoppelte Formel: „Identität der Identität".

Fichte hatte auch das Selbsterkennen, die unendliche Selbstsetzung des Subject-Object zum Princip der Philosophie gemacht und mit dem Worte Ich bezeichnet. Es fragt sich, in welchem Sinn dieses Ich zu gelten hat: ob in der subjectiven oder objectiven Bedeutung? Darnach ergeben sich zwei entgegengesetzte Richtungen und Systeme des Idealismus. „Um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken", sagt Schelling in seiner Vorerinnerung, „so müßte der Idealismus in der subjectiven Bedeutung behaupten: das Ich sei alles, der in der objectiven Bedeutung umgekehrt: alles sei = Ich, und es existire nichts, als was = Ich sei, welches ohne Zweifel verschiedene Ansichten sind, obgleich man nicht leugnen wird, daß beide idealistisch sind."[1] Man hat diesen wichtigen Ausspruch Schellings als ein Programm angesehen für sein darzustellendes System. Aber der hier geschilderte objective Idealismus steht mit Fichte auf gleicher Grundlage und ist durch seine Entgegensetzung dessen Ergänzung. Diesen objectiven Idealismus wollte Schelling in seiner Naturphilosophie bereits dargestellt haben. In dem darzustellenden System handelt es sich um den absoluten Idealismus, dessen Princip nicht mehr als „Ich" bezeichnet, nicht mehr der fichteschen Lehre ergänzend entgegengestellt, sondern als eine neue Philosophie eingeführt wird, die über die Wissenschaftslehre entschieden hinausgeht.

2. Die quantitativen Differenzen. Die Dinge.

Das Selbsterkennen ist das Princip und durchgängige Thema der Welt. Wir lassen die Frage zunächst offen, wie aus dem Absoluten eine davon verschiedene Welt als Inbegriff der endlichen Dinge hervorgeht, wie sich das Absolute zu den Dingen, das ewige Universum zum zeitlichen, das Unendliche zum Endlichen verhält? Er ist vor allem festzustellen, worin der fragliche Unterschied überhaupt besteht.

Was in dem Absoluten ewig vollendet ist und unwandelbar dasselbe bleibt, die lautere, sich selbst vollkommen gleiche und einleuchtende Vernunft, erscheint in der Welt als ein fortschreitender Entwicklungsproceß, dessen alleinigen Grund und Inhalt das All-Eine (die Vernunft) ausmacht. Es kann nichts anderes sein, denn es giebt überhaupt nichts

[1] Ebendas. Vorerinnerung. S. W. Abth. I. Bd. IV. S. 109.

anderes.[1] Ein und dasselbe Wesen erscheint in den mannichfachen Stufen und Formen der Weltentwicklung, diese letzteren, da sie dem Wesen nach identisch sind, können nur graduell oder quantitativ verschieden sein. Was demnach den Kern und Charakter der Welt ausmacht, ist das abgestufte Selbsterkennen, das differenzirte Subject-Object, d. h. die in der Entwicklung begriffene Vernunft. Nur ist davon das Weltprincip nicht etwa so zu unterscheiden, als ob es die unentwickelte Vernunft wäre, es ist die absolute, ausschließend alle Veränderung, darum alle Entwicklung, alle Differenzirung, alle quantitativen Unterschiede des Subjectiven und Objectiven. Um diesen Unterschied zwischen der Vernunft als Weltprincip und den Entwicklungszuständen der Vernunft in der Welt scharf zu bezeichnen, charakterisirt Schelling die Identität des Subjectiven und Objectiven als „totale Indifferenz“. Die Darstellung seines Systems beginnt mit der Erklärung: „ich nenne Vernunft, die absolute Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird“.[2]

Innerhalb der absoluten Identität giebt es keine Gradunterschiede des Subjectiven und Objectiven, die letzteren können daher (wenn sie sind) nur außerhalb der ersteren sein und, da diese gleich ist der absoluten Totalität, außerhalb dieser. „Was außerhalb der Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Sein oder Ding“.[3] Mithin ist die Differenzirung des Subject-Object der Grund aller Abstufung und Entwicklung, aller Einzelnheit und Endlichkeit. Jene Frage nach dem Uebergange vom Absoluten zur Welt, vom Wesen zur Erscheinung, von der Einheit zur Mannichfaltigkeit, vom Unendlichen zum Endlichen ist demnach vollkommen gleichbedeutend mit der Frage nach dem Uebergange von dem indifferenzirten Subject-Object zum differenzirten, von der absoluten Vernunft zur Vernunftentwicklung, vom absoluten Selbsterkennen zum abgestuften, vom Sein zum Proceß. Die Frage ist nicht so zu verstehen, als ob sie, daß ein solcher Uebergang stattfinde, voraussetzt; sie betrifft nicht blos die Art des Uebergangs, sondern ihn selbst.

So viel leuchtet ein: da die einzelnen Dinge auf den quantitativen Differenzen beruhen, die in der absoluten Identität nicht möglich sind, so giebt es in dieser keine einzelnen Dinge; da die absolute Identität (Vernunft) das Wesen aller Dinge, „das einzige Ansich“ ist, so giebt

[1] Ebendas. § 12 Zusatz 1. — [2] Ebendas. § 1 Erkl. Zu vgl. § 22 Zus. §§ 23, 25, 30, 31. — [3] Ebendas. § 25 Zus. § 26 Zus. § 27 Erklärung.

es kein einzelnes Ding an sich.[1] „Der Standpunkt der Philosophie", sagt Schelling, „ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben und, mit einem Wort, in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken."[2]

Es ist noch nicht bewiesen, daß und wie außerhalb der absoluten Identität überhaupt etwas sein kann; es ist nur bewiesen, daß im Unterschied von jener als der totalen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven nichts anderes sein kann als das differenzirte Subject-Object, als die quantitative Differenz der beiden Seiten, das Wesen bleibt vollkommen dasselbe. Der Unterschied betrifft nur „die Größe des Seins, so nämlich, daß zwar das eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität gesetzt werde".[3]

3. Die Reihe der Potenzen. Relative Totalität.

Die Identität ist das absolut Nothwendige, ihr Gegentheil das absolut Unmögliche; es ist unmöglich, daß sie nicht ist, es ist nothwendig, daß sie ist und in allem, was ist, *sie allein*. Nun besteht sie in der absoluten Einheit (Indifferenz) des Subjectiven und Objectiven. Könnte einer dieser beiden Factoren je aufgehoben oder vernichtet werden, so wäre die Identität selbst aufgehoben und ihr Nichtsein gesetzt; es ist daher vollkommen unmöglich, daß es Dinge giebt, die entweder blos subjectiv oder blos objectiv wären; *sein* kann überall nur die Einheit beider, das Subject-Object. Die Differenzirung berührt nicht das Wesen, ändert nichts an der Sache, an der Identität selbst, betrifft nur die Art oder Größe ihres Seins. Innerhalb der Differenzirung verhalten sich die beiden Factoren wie negative Größen, sie sind an einander gebunden, keiner kann den anderen loslassen und für sich sein, das Steigen des einen ist das Fallen des anderen und umgekehrt.

Nun war die quantitative Differenz der Grund aller Endlichkeit, des einzelnen Seins oder der Dinge; kein einzelnes Ding hat den Grund seines Daseins in sich, jedes ist bestimmt durch ein anderes und

[1] Ebendas. § 28 Anmerk. — [2] Ebendas. § 1 Erklärung. — [3] Ebendas. § 23 Erläuterung.

darum begrenzt, das andere ist wieder bestimmt durch ein anderes und so fort ins Unendliche. Die Dinge bilden daher eine endlose Reihe, worin jedes einzelne ein bestimmtes und begrenztes Glied ausmacht, und da alle Differenzirung in dem quantitativen Uebergewicht eines der beiden Factoren besteht, so bildet dieses Uebergewicht den Grund und Charakter aller Endlichkeit.[1] Das Uebergewicht begreift unendlich viele Gradunterschiede in sich, daher folgt aus der Differenzirung nothwendig die endlose Reihe der Dinge, deren keines für sich sein kann, sondern nur ist als Glied des Ganzen.

Nun bildet den ewigen Grund und die Basis aller quantitativen Differenzen des Subjectiven und Objectiven deren totale Indifferenz, welche die Form der absoluten Identität ist, die Form ihres unendlichen Seins. Demnach müssen jene quantitativen Differenzen, wodurch die endlose Reihe der Dinge gesetzt ist, als „bestimmte Formen der Arten des Seins der absoluten Identität" gelten, als deren Erscheinungen. Die absolute Identität selbst kann nicht aufgehoben, auch nicht an sich oder ihrem Wesen nach verändert, sondern nur in der Art, wie sie erscheint, modificirt werden. Jede Erscheinung ist ein Modus oder eine Art des Seins der absoluten Identität. Da nun diese Art nichts anderes ist als ein bestimmter Größenzustand oder Grad, in welchem die absolute Einheit des Subjectiven und Objectiven, d. h. das Erkennen (Selbsterkennen) gesetzt ist oder erscheint, so bezeichnet Schelling dieselbe mit dem Worte „Potenz". Die Dinge bilden demnach eine Reihe von Potenzen, deren ewige, unverrückbare und unveränderliche Basis die absolute Identität ist. Jede Potenz ist und besteht nur als Glied der Reihe, sie führt kein selbständiges Dasein für sich, entweder sind alle Potenzen oder keine. Daher sind alle Potenzen zugleich und nur in ihrer Gesammtheit ein Ausdruck der absoluten Identität. „Alles, was ist, ist nur, insofern es die absolute Identität unter einer bestimmten Form des Seins ausdrückt." „Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen." „Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig."[2]

Jede Potenz ist in der Reihe aller ein nothwendiges Glied, ohne welches auch die Totalität nicht sein kann; daher ist jedes Ding vermöge seiner Potenz oder „in seiner Art unendlich" und stellt als solches die Totalität dar. Diese im Einzelnen dargestellte Totalität nennt

[1] Ebendas. §§ 35, 36 Zus. § 37 Erläuterung. — [2] Ebendas. §§ 38, 40, 41 Zus. §§ 43, 44.

Schelling „die relative" im Unterschied von der absoluten, die das Ganze oder den Inbegriff aller Potenzen ausmacht. Dargestellt ist in jeder Erscheinung die Einheit des Subjectiven und Objectiven, also die Totalität; sie ist dargestellt in einer bestimmten Form oder Potenz, die als solche in die Reihe aller gehört und nur aus dieser begriffen werden kann, daher „relative Totalität".[1]

III. Die Lehre vom All.

1. Die Identität als Universum.

Wir müssen die absolute Totalität näher bestimmen. Sie ist der Inbegriff aller Potenzen. Da nun jede Potenz ein bestimmtes Uebergewicht entweder des Objectiven oder des Subjectiven ausdrückt, so ist der Inbegriff aller Potenzen gleich dem Inbegriff aller Potenzen von überwiegender Objectivität und dem Inbegriff aller von überwiegender Subjectivität, und da diese beiden Reihen die Identität darstellen in einander entgegengesetzten Potenzen oder Größenzuständen, die sich gegenseitig aufheben (indifferenziren), so ist die absolute Totalität gleich der absoluten Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, d. h. gleich dem Sein der absoluten Identität selbst. In dieser Einsicht liegt der Angelpunkt des ganzen Systems. „Unsere Behauptung ist aufs deutlichste ausgedrückt die, daß, könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität, also nichts als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, gewahr würden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, daß also doch auch jene quantitative Differenz keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist. Denn da die absolute Identität, — das, was schlechthin und in allem ist, durch den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität gar nicht afficirt wird, so kann auch die quantitative Differenz jener beiden nicht in Bezug auf die absolute Identität oder an sich stattfinden, und die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins, so daß zwar keines für sich, aber alle in der Totalität, in welcher die entgegengesetzten Potenzen ursprünglich sich gegen einander aufheben, die reine ungetrübte Identität selbst darstellen. Diese Identität aber ist nicht das Producirte, sondern das Ur-

[1] Ebendas. §§ 40, 41, 42 Erklärung 1 u. 2. Anmerkung.

sprüngliche, und sie wird nur producirt, weil sie *ist*. Sie ist also schon in allem, was ist. Die Kraft, die sich in die Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat, aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt. Sie erscheint nur dem, welcher sich selbst von der Totalität abgesondert hat und inwiefern er sich absondert, als ein Producirtes; dem, welcher nicht aus dem absoluten Schwerpunkt gewichen ist, ist sie *das erste Sein*, und das Sein, das nie producirt worden ist, sondern ist, so wie nur überhaupt etwas ist, dergestalt, daß auch das einzelne Sein nur innerhalb derselben möglich, außerhalb derselben, also wirklich und wahrhaft, nicht blos in Gedanken abgesondert, nichts ist. Wie es aber möglich sei, daß von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich absondere oder in Gedanken abgesondert werde, dies ist eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann, da wir vielmehr beweisen, daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich und vom Standpunkt der Vernunft aus falsch ist, ja (wie sich wohl einsehen läßt) die Quelle aller Irrthümer sei."[1]

Diese Erläuterung ist für den Standpunkt der Identitätslehre Schellings so wichtig und maßgebend, daß sie von unserer Darstellung wörtlich aufzunehmen war. Ihre Grundanschauung ruht in der Gleichsetzung der absoluten Identität mit dem Weltall. „*Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst.* Denn Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst. Das Universum aber ist alles, was ist."[2]

Es ist diese Wahrheit, der gegenüber die Welt sich in langer und tiefer Unwissenheit befunden: das Universum ist seinem Wesen nach Vernunft, Erkennen, Selbsterkennen; es ist seiner Form nach actuelles, lebendiges Selbsterkennen, Selbstentwicklung der Vernunft, deren nothwendige Stufen sich nicht dem Wesen, nur dem Grade nach oder als Potenzen unterscheiden, d. h. blos durch quantitative Differenzen. Diese Differenz gesetzt, ist das Erkennen Actus, Weltproceß oder Universum, in sich begreifend *alle* quantitativen Differenzen, alle Stufen, alle Po-

[1] Ebendas. § 30 Erläuterung. — [2] Ebendas. § 32.

tenzen des Erkennens. Daher sagt Schelling: „Die Form der Subject-Objectivität ist nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist". Was der Welt zu Grunde liegt und deren innerstes Wesen ausmacht, ist die Vernunft (das Erkennen als Einheit des Subjectiven und Objectiven), die ursprüngliche, nicht in der Entwicklung begriffene, nicht differenzirte Vernunft, sondern die Vernunft ohne alle quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven, also die Einheit oder Identität beider in völliger Indifferenz. Nur meine man nicht, daß jetzt die Vernunft als Weltprincip und die Vernunft als Weltproceß sich verhalten, wie Potentia und Actus, dieser Unterschied fällt in die Entwicklung und berührt nicht die absolute Identität, „diese ist actu, so wie sie nur potentia ist", es ist daher kein Unterschied zwischen der absoluten Identität und dem Universum, außer der, daß man die Gleichung, wenn man sie umkehrt, einschränken und sagen muß: „das Universum sei die absolute Identität dem Wesen und der Form ihres Seins nach betrachtet".[1]

2. Der erneuerte Spinozismus und die Grundformel des Systems.

Wir haben in dieser Gleichsetzung des Absoluten mit dem Universum den Punkt vor uns, in dem Schellings Lehre sich einverstanden weiß mit der pantheistischen Grundanschauung Spinozas, sie ist an keiner Stelle ihrer Entwicklung der letzteren so nahe gekommen wie hier, wo sie nach Inhalt und Form sich als ein neuer Spinozismus darstellt und das Ziel erreicht zu haben scheint, welches Schelling in der Vorrede seiner ersten philosophischen Schrift verkündet hatte: „Ich darf hoffen, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben". Nach den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus schrieb er an Hegel: „Nun arbeite ich an einer Ethik à la Spinoza, sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen". Er betrachtet jene Briefe selbst als ein Vorzeichen seines gegenwärtigen Systems und bemerkt, daß „ihr Sinn jetzt vielleicht eher aufgehen möchte, als es bei ihrer ersten Erscheinung der Fall sein konnte".[2] Die obigen Sätze über die Natur der einzelnen Dinge, deren jedes determinirt ist durch ein anderes, deren endlose Reihe nothwendig aus

[1] Ebendas. §§ 24, 32, § 33 Anmerk. — [2] S. oben Buch II. Cap. I. S. 286. Vgl. Ueber das absolute Identitätssystem und sein Verhältniß zu dem neusten (reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch. S. W. I. Abth. Bd. V. S. 26.

dem unendlichen Sein des Absoluten folgt, erinnern wörtlich an die spinozistischen Sätze über die endlichen und unendlichen Modi.

Die quantitative Differenz gesetzt, so folgt nothwendig, daß die beiden Factoren, das Subjective und Objective, das Ideelle und Reelle als entgegengesetzte Größen erscheinen: jenes als Insichsein, dieses als Außersichsein, das Subjective als das Begrenzende, das Objective als das an sich Unbegrenzte, das eine als Denken, das andere als unendliche Extension. „So haben wir hier ganz genau die beiden spinozischen Attribute der absoluten Substanz, Gedanken und Ausdehnung, nur daß wir diese nie blos idealiter, wie man den Spinoza insgemein wenigstens versteht, sondern durchaus als realiter Eins denken" u. s. f.[1]

Aber es giebt kein bloßes Denken und keine bloße Ausdehnung, keines kann gesetzt sein ohne das andere, ihre Entgegensetzung besteht allein innerhalb der quantitativen Differenz, die nur ein Mehr oder Weniger (kein Nichtsein des einen oder des anderen), nur ein Ueberwiegen des einen über das andere zuläßt. Daher ist immer die Einheit beider, die Identität, das Eine und Selbe gesetzt entweder mit überwiegender Subjectivität oder mit überwiegender Objectivität. Nun sind die beiden Factoren ihrem Wesen nach nicht blos ewig und unzerstörbar, sondern auch einander vollkommen gleich, denn sie sind ein und dasselbe Wesen. Aus der ersten Bedingung folgt, daß sie nie vernichtet, sondern nur einander entgegengesetzt werden können; aus der zweiten Bedingung folgt, daß sie nicht als Wesen oder Arten, sondern nur der Größe oder Richtung nach entgegengesetzt sein können, also sich verhalten müssen, wie Positives und Negatives. Jeder der beiden Factoren ist an sich unendliche Thätigkeit; ist die des einen unbegrenzt, so ist die des andern nothwendig begrenzend, sie wirken daher in entgegengesetzten Richtungen, und da sie stets vereinigt oder in einem und demselben Wesen zusammen wirken, so ist nothwendig, daß sie sich gegenseitig indifferenziren. Was daher in Wahrheit gesetzt wird, ist die Identität oder Indifferenz mit überwiegender Subjectivität oder Objectivität.

Nicht blos das Sein, auch die ursprüngliche Wesenseinheit oder Gleichheit der beiden Factoren ist nie zu vernichten; sie wäre vernichtet, wenn jenes Uebergewicht entweder blos auf der einen oder blos auf der anderen Seite gesetzt wäre: es ist daher nothwendig, daß es auf

[1] Darstellung meines Syst. d. Philos. § 44 Anmerk. S. W. I. 4. S. 136.

beiden Seiten zugleich gesetzt ist, also in Wahrheit nichts anderes ist als wiederum die quantitative Indifferenz selbst. „Es kann weder das eine noch das andere an sich, sondern nur das Identische mit überwiegender Subjectivität und Objectivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider gesetzt werden.“ [1]

Das Uebergewicht jeder der beiden Seiten begreift in sich eine Reihe von Potenzen, die überwiegende Objectivität bestimmt den durchgängigen Charakter der *reellen*, die überwiegende Subjectivität den der *ideellen* Reihe. Nun sind Subjectivität und Objectivität im Wesen eines und dasselbe, daher verhalten sich jene beiden Reihen als einander völlig gleiche und entgegengesetzte Größen, die sich gegenseitig zur völligen Indifferenz aufheben. Schelling veranschaulicht sie in dem Schema zweier gerader Linien von gleicher Größe und entgegengesetzter Richtung, begriffen als gleiche Hälften in *einer* geraden, deren Mittelpunkt die Indifferenz darstellt. Wird die letztere durch die Gleichung $A = A$, die quantitative Differenz durch $A = B$ ($A =$ Subjectives, $B =$ Objectives), das Uebergewicht mit $+$ bezeichnet, so haben wir folgendes Schema, welches Schelling für die Grundformel seines ganzen Systems erklärt: [2]

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$

$$A = A$$

Diese Linie vergleicht sich dem Magneten, der in der Mitte den Indifferenzpunkt, an den Enden entgegengesetzte Polarität zeigt, jeder Theil der magnetischen Linie ist wieder Magnet mit denselben Eigenschaften der Indifferenz und Polarität, jeder Punkt kann Indifferenzpunkt sein, so daß an diesem Schema des Systems sich deutlich darstellt, „wie das letztere nie aus dem Indifferenzpunkt herauskommt“. Hier ist die Stelle, auf die ich von fern hinwies, als uns in den Anfängen der schellingschen Naturphilosophie die Polarität und der Magnetismus als ein so bedeutsames und leitendes Phänomen entgegentrat. Eben dieses Schema hat Schelling im Sinn, wenn er in der Vorerinnerung zur Darstellung seines Systems den Standpunkt des letzteren so charakterisirt: „Ich habe das, was ich Natur- und Transscendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte *Pole* des Philosophirens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im *Indifferenz*-

[1] Ebendas. § 44 Anmerk. III. § 45 Bew. § 46. — [2] Ebendas. § 46. Zusatz Erläuterung Zusatz.

punkt, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her construirt hat."[1]

Das Schema der obigen Linie veranschaulicht das Universum, die reelle Reihe ($A = \overset{+}{B}$) bedeutet die Productionen der Natur, die ideelle ($\overset{+}{A} = B$) die des Geistes. Ausdrücklich wird jenes Schema auf „die Form des Seins der absoluten Identität" bezogen und erklärt: die construirte Linie sei diese Form im Einzelnen, wie im Ganzen, sie drücke alle Potenzen, wie die einzelnen aus.[2]

Hier ist eine falsche Auffassung nahe gelegt und darum fernzuhalten. Es könnte scheinen, daß Natur und Geist jetzt als zwei einander entgegengesetzte und deshalb coordinirte Reihen von gleicher Ursprünglichkeit gelten sollen, in Widerstreit mit Schellings bisheriger Grundlehre von der Einheit der Weltentwicklung, dem fortschreitenden Stufengang der Dinge, der Natur als Vorstufe und Vorgeschichte des Geistes. Die Hinweisung auf Spinozas Lehre von dem Gegensatz und der Einheit der beiden Attribute, woraus die bekannte Gleichung ordo rerum = ordo idearum hervorgeht, die erklärte Uebereinstimmung Schellings mit dieser Lehre giebt dem angedeuteten Mißverständniß einen Stützpunkt. Je nachdrücklicher Schelling gemeinsame Sache macht mit Spinoza, dessen absoluter Gegenfüßler Fichte war und sein wollte, um so einleuchtender erscheint gerade in Rücksicht auf seinen Vorgänger und Zeitgenossen die Selbständigkeit und Neuheit der eigenen Lehre. Wir wissen auch, wie viel ihm an der Hervorhebung dieses Charakters von jetzt an gelegen war; er hat darüber sein Einverständniß mit Spinoza dergestalt in den Vordergrund gerückt, daß man kaum sieht, worin er nicht mit ihm einverstanden ist, daß die Differenzen zurücktreten und sein Identitätssystem weit spinozistischer erscheint, als er später Wort haben wollte und als es im Grunde war.

In Wahrheit ist das Identitätssystem nicht spinozistisch. Auch in der gegenwärtigen „Darstellung" tritt die Differenz für den Kenner offen zu Tage. Was Schelling in seinem System Subjectivität und Objectivität nennt, diese beiden Factoren sollen nach seiner Aussage in ihrer Entgegensetzung völlig dasselbe sein, als bei Spinoza die beiden Attribute der Substanz: Denken und Ausdehnung. Wo aber gilt bei Spinoza der Unterschied von Denken und Ausdehnung für eine „quanti-

[1] Ebendas. Vorerinnerung. S. W. Abth. I. Bd. IV. S. 108. Vgl. oben Buch II. Cap. XV. S. 378 ff. — [2] Darst. m. Syst. d. Philos. §§ 47—50.

tative Differenz?" Wo unterscheidet Spinoza die Natur der Dinge so, daß in dem einen das Denken, in dem anderen die Ausdehnung „überwiegt?" Vielmehr halten bei Spinoza die Attribute in der Natur der Dinge gleichen Schritt, sie sind einander parallel, der Begriff der quantitativen Differenzen, der überwiegenden Subjectivität und Objectivität, die darauf gegründete Potenzlehre sind in Spinozas Identitätssystem ebenso unmöglich, als sie in dem Schellings nothwendig sind und den Grundbegriff des erscheinenden Weltalls bilden.

3. Die Methode des Potenzirens. (Hegel, Schopenhauer.)

Der Begriff der Potenz (bei gleicher Basis) fordert die Einheit der Reihe von der niedrigsten Potenz bis zur höchsten. Was potenzirt erscheint, ist in allen Fällen die Einheit des Subjectiven und Objectiven, das Subject-Object, die Identität; potenzirt oder differenzirt erscheint sie nur durch das Uebergewicht des einen oder anderen Factors; da nun die beiden Factoren nie getrennt sein können, so ist das Maximum der Objectivität das Minimum der Subjectivität und umgekehrt. Demnach stellt sich das erscheinende Weltall dar als die Potenzreihe eines und desselben Wesens, des Subject-Object, das vom Minimum der Subjectivität sich erhebt zum Maximum derselben, als eine fortschreitende Befreiung oder Erhebung der Subjectivität, die sich nothwendig objectivirt, in jeder Objectivirung eine bestimmte Einheit des Subjectiven und Objectiven, eine bestimmte Art der Identität ausmacht, über jedes Dasein hinausgeht, um sich in höherer Objectivirung darzustellen und so fort bis zu ihrer Selbstvollendung. Subject-Object sein heißt sich objectiviren, d. h. die Subjectivität steigern oder potenziren in einer nothwendigen Reihe von Stufen, deren Inbegriff das erscheinende Weltall ausmacht. Diese Weltanschauung hat Schelling in seiner Lehre vom All oder in der Darstellung seines Systems der Philosophie zuerst ausgesprochen und formulirt. Es ist nicht die Lehre Spinozas, auch nicht die Fichtes, wenn wir die letztere weniger nach den in ihr angelegten Consequenzen, als nach der von ihr gegebenen Darstellung und Verfassung beurtheilen, es ist auch keine principielle Abweichung von Schellings bisheriger Lehre, sondern dieselbe, erweitert und vertieft zum System. Auch ist Schelling dem Gedanken der Weltentwicklung, dargestellt in der Form der Potenzen als eine fortschreitende Steigerung der Subjectivität, nie untreu geworden, er hat diese Idee nach Inhalt und Form stets als die seinige, als die ihm eigen-

thümliche philosophische Entdeckung und Erfindung beansprucht und deshalb die Darstellung seines Systems der Philosophie stets als fortdauernde *Urkunde* seiner Lehre gelten lassen. Vergegenwärtigt man sich die Methode der Entwicklung in der Form der hegelschen „Dialektik" oder in der der schopenhauerschen „Willensobjectivationen", so ist, abgesehen von der Anwendung, die wesentliche Uebereinstimmung mit Schellings „Methode des Potenzirens" nicht zu verkennen, und aus der einfachen Thatsache, daß Schelling diese Methode im Jahre 1801 beurkundet hat (es war das Licht, welches ihm damals aufging!), folgt seine Priorität. Anders steht die Sache zwischen ihm und Fichte, dem das Verdienst, die Methode der sich steigernden Subjectivität in die Philosophie eingeführt zu haben, niemand streitig machen kann. Es ist dieselbe Methode, die Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus angewendet, die er in der Darstellung seines Systems der Philosophie ausgedehnt und universell gemacht hat: dies ist Fichten gegenüber ein Fortschritt nicht der Erfindung, sondern der Erweiterung und Vertiefung, wozu freilich der Philosophie neue Kräfte zugeführt werden mußten und solche, die dem Vorgänger nicht zu Gebot standen.[1]

Nehmen wir Schellings Linie als Bild der Potenzreihe, die von dem Maximum der Objectivität oder, was dasselbe heißt, von dem Minimum der Subjectivität ($A = \overset{+}{B}$) fortschreitet zu dem Maximum der Subjectivität ($\overset{+}{A} = B$), so darf sie als ein Schema der Potenzen der Weltentwicklung und in diesem Sinn als „Grundformel des ganzen Systems" gelten. Die Weltentwicklung ist das erscheinende oder existirende Weltall, jede Stufe dieser Entwicklung ist eine Darstellung des Weltprincips, „relative Totalität": die unterste und erste Stufe, „das primum existens" ist die *Materie*, die höchste ist *Wahrheit* und *Schönheit*, die welterkennende und weltproducirende Subjectivität, das Subjective in seiner vollendeten Selbstdarstellung.[2] Die *Materie* und das *ästhetische Kunstwerk* sind beide Darstellungen der Identität: dort erscheint sie als Minimum, hier als Maximum der Subjectivität. Auf der untersten Stufe sind solche Bedingungen enthalten, unter denen das Subjective nichts anderes sein kann als das Gegentheil der unendlichen Expansion, also erscheinen muß als diese einschränkend, als Rich-

[1] Vgl. oben Buch I, Cap. XVI. S. 217, 228. — [2] Darst. m. Syst. d. Philosophie. § 51 u. § 159 (Zusatz 2. Anmerk.). S. W. I. 4. S. 142–144, S. 212.

tung nach innen, als räumliche Concentration, als eine in blinde Tiefe wirkende Kraft; auf der höchsten Stufe sind solche Bedingungen gesetzt, die das Subjective nur bewältigen kann mit der höchsten schöpferischen Kraft, unter denen es aus unergründlicher und unbewußter Geistestiefe hervortritt mit der Kraft und Fülle des Genies, offenbarend im Kunstwerk die Identität des Bewußtlosen und des Bewußtseins, der Natur und des Geistes.

4. Potenzen = Ideen.

Der bewegende Inhalt und das durchgängige Thema der Welt, welches Schelling durch die Formel A = B (relative Identität) oder als das sich potenzirende Subject-Object bezeichnet, ist das Selbsterkennen. In der absoluten Identität ist das Selbsterkennen ewig vollendet, in der Welt ist es in der Entwicklung und in der Vollendung begriffen, fortschreitend von Stufe zu Stufe, von Potenz zu Potenz. Jede dieser Potenzen stellt die Identität dar auf eine bestimmte Weise, d. h. eine Art derselben. Aus der Idee des Selbsterkennens folgen alle seine Arten, d. h. alle Arten der Identität, diese Arten sind die ewigen Ideen; aus der Entwicklung des Selbsterkennens folgen diese Ideen als Potenzen oder Naturproductionen. Dieser Zusammenhang der Ideenlehre und der Potenzlehre, diese Identität der Ideen und Potenzen giebt erst die vollständige Erleuchtung der schellingschen Identitätslehre, welche darauf angelegt ist, den Spinozismus mit dem Platonismus zu vereinigen,[1] und diese Anlage ist auch in der Darstellung des Systems vom Jahre 1801 zwar nicht ausgeführt, aber im Fundament enthalten. Es heißt am Schluß der grundlegenden Sätze: „In A = B (als relative Identität gedacht) ist die absolute Identität nur überhaupt unter der Form des Selbsterkennens gesetzt, sie wird in Ansehung des ursprünglich Objectiven begrenzt durch das Subjective, wir nennen die Richtung, in welcher B als unendliche Extension begrenzt wird, die Richtung nach außen, die, in welcher A allein begrenzt werden kann, die Richtung nach innen. Nun ist aber die absolute Identität als ein unendliches Selbsterkennen gesetzt; es kann also auch nichts (z. B. Begrenztheit) in ihr überhaupt sein, was nicht auch unter der Form des Selbsterkennens gesetzt würde, und dies wird nothwendig und

[1] S. oben Buch II. Cap. XXV. S. 460—464.

so lange fortgesetzt werden müssen, bis sie unter der Form des absoluten Selbsterkennens gesetzt ist."[1]

Es kann demnach kein Zweifel sein, daß die fortschreitende Setzung des Selbsterkennens gleich ist dem Weltproceß, daß dieser durch ein absolutes Ziel bestimmt, also keine abenteuerliche Irrfahrt ist, daß die ewigen Nothwendigkeiten des Selbsterkennens, d. h. die Arten der Identität (Vernunft) oder die Ideen die ewigen Vernunftgesetze der Weltentwicklung ausmachen.

IV. Das Absolute und die Welt.

1. Das Problem.

Wir stehen vor der letzten Grundfrage: wie folgt aus dem Absoluten die Welt, aus dem absoluten Selbsterkennen das relative, aus dem absoluten Sein das Werden, aus den Ideen die Potenzen, aus der totalen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven die quantitativen Differenzen? In allen diesen Wendungen ist der Punkt der Frage derselbe. Es wird erklärt: das Einzelne sei außerhalb der absoluten Totalität, außerhalb der absoluten Totalität sei nichts, die absolute Identität sei nicht die Ursache des Universums, sondern dieses selbst, jede Absonderung der Dinge sei eine heuristische Abstraction, nur möglich auf einem Standpunkt, dem die wahre Erkenntniß, die Anschauung des Universums fehlt; die Identität könne nicht aus sich heraustreten, es habe keinen Sinn, nach einem Uebergange vom Absoluten zum Universum zu fragen. Ein solcher Uebergang ist nicht, denn er ist unmöglich. Die Vorstellung, daß die Welt außerhalb des Absoluten sei, ist für die wahre Erkenntniß ungültig. Doch ist die Gleichsetzung des Absoluten und der Welt kein identisches Urtheil, welches die Umkehrung ohne weiteres erlaubt: das Absolute ist gleich dem Universum; das Universum ist nicht ebenso gleich dem Absoluten, d. h. die Welt ist im Absoluten, ohne mit demselben einfach identisch zu sein. Hier stehen wir vor einem neuen Problem, welches die Darstellung des Systems andeutet, aber nicht löst.

2. Die Natur als Grund.

Wir wollen den Punkt, bis zu welchem die Darstellung das Problem gelöst haben will, verdeutlichen. Um in Schellings Formeln zu sprechen, setzen wir die Form der absoluten Identität gleich der quan-

[1] Darst. m. Syst. d. Philos. §. 50 Zusatz. Erl. 1. S. W. I. 4. S. 139—141.

titativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, die Welt gleich den quantitativen Differenzen: die letzteren sollen nicht außerhalb der Indifferenz, sondern in ihr begriffen sein (d. h. die Welt ist im Absoluten). Die Indifferenz ist erst dann wirklich oder „actu", wenn sie thätig ist, d. h. wenn sie im Indifferenziren besteht, in der energischen Aufhebung der Differenzen, die also nothwendig gesetzt sein müssen, wenn sich die Indifferenz bethätigen soll. Es wird ausdrücklich gelehrt: „die Form der Subject-Objectivität ist nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist".[1] Jetzt ist die quantitative Differenz die Bedingung, unter welcher die Indifferenz sich in Thätigkeit setzt oder verwirklicht, sie ist die negative Bedingung, ohne welche die Indifferenz nicht zur Darstellung kommt, nicht wirklich existirt und gesetzt ist; sie ist die zu negirende Bedingung, denn die Indifferenz kann nur sein, wenn die Differenz zu sein aufhört. So hat diese den Charakter einer nothwendigen Voraussetzung, aus welcher die Indifferenz hervorgeht: in diesem Sinne nennt sie Schelling den Grund der letzteren. Damit ändert sich vollkommen die Fassung des obigen Problems. Nicht die Indifferenz macht den Grund der quantitativen Differenz, sondern umgekehrt. Nun ist die quantitative Differenz (A = B), da aus ihr die Reihe der Potenzen unmittelbar folgt, völlig gleichbedeutend mit dem Wesen der Natur, nun ist die Indifferenz die Form des Seins der absoluten Identität; also gilt die Natur als der Grund dieses Seins, sie ist im Absoluten der Grund der Offenbarung des Absoluten. Damit ist die Frage nicht gelöst, wohl aber vertieft und so gestellt, daß sie nur aus dem Wesen des Absoluten selbst gelöst werden kann. Es ist sehr bemerkenswerth, daß die Identitätslehre diese Wendung enthält und das Problem anlegt, welches die spätere Freiheitslehre zu lösen sucht.

Es ist ganz dasselbe, ob ich sage: „die Natur ist im Absoluten der Grund der Offenbarung (des Seins) des Absoluten" oder „das Absolute als Grund seines Seins ist die Natur". Genau diese Erklärung giebt Schelling, er setzt die Natur gleich der differenzirten Identität, und da diese die nothwendige Voraussetzung oder den Grund der Indifferenz bildet, gleich dem Grunde der letzteren. „Wir verstehen unter Natur vorerst die absolute Identität, insofern sie unter der Form des Seins von A und B actu existirt (das objective Subject-Object)." „Wir

[1] Ebendas. § 24.

verstehen unter Natur die absolute Identität überhaupt, sofern sie nicht als seiend, sondern als Grund ihres Seins betrachtet werde, und wir sehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt."[1] So ist die quantitative Differenz Grund der Indifferenz, die Welt Grund der Offenbarung des Absoluten, das bewußtlose Leben Grund des bewußten, die Natur Grund des Geistes, wie in der Natur (Schelling sagt es ausdrücklich) die Schwere Grund des Lichtes, die niedere Potenz Grund der höheren. Damit ist die Entwicklungslehre bestätigt und die Identitätslehre der Gleichsetzung mit dem Spinozismus entrückt.

Dreiunddreißigstes Capitel.

Das System der Wissenschaften als Methodenlehre des akademischen Studiums. A. Akademie und Philosophie.

I. Das Identitätssystem und das akademische Studium.

Das Verhältniß der Philosophie zu den sogenannten positiven Wissenschaften war das Object der letzten Frage gewesen, welche Kant untersucht, als den „Streit der Facultäten" gefaßt und von seinem Standpunkt aus entschieden hatte. Es war nicht zufällig, daß er diese Frage ergriff, denn sie lag in den Grundproblemen seiner Epoche. Daß er sie aus seiner persönlichen Lebenserfahrung heraus dem Charakter und der Verfassung der deutschen Universitäten anpaßte, minderte nicht ihre principielle Bedeutung, sondern vermehrte dieselbe durch das Gewicht der praktischen Anwendung. Eine neue und reformatorische Ansicht von der Wissenschaft im Ganzen muß unwillkürlich eine Reform der Universitäten anstreben, so lange die Voraussetzung gilt, daß die letzteren das Ganze der Wissenschaft darstellen und dem Staate nur durch die Wissenschaft dienen. In dieser reformatorischen Absicht, dem Geiste der Philosophie gemäß den Charakter der akademischen Körperschaften und Anstalten umzubilden, auf die Lernenden und Lehrenden zu wirken, nahm Fichte die Frage und verfolgte dieselbe mit unablässigem Eifer von Anfang bis zu Ende seiner akademischen Laufbahn. Er wollte ein

[1] Ebendas. § 61 Erklärung. S. 151. § 145 Erklärung. S. 203 ff.

Reformator der Universitäten werden. Kants Absicht ging auf die Auseinandersetzung der wissenschaftlichen Wirkungskreise, ausschließend jeden gesetzwidrigen Streit, einräumend und fordernd den gesetzmäßigen, die Bedingung des ruhigen und gesetzmäßigen Fortschritts; Fichtes Absicht ging auf die unbedingte Herrschaft der Philosophie, auf die Ausbildung der wissenschaftlichen Gesinnung und des ihr gemäßen Lebens: dort überwog in der Behandlung der Frage die Anordnung der Wissenschaften, hier die Richtschnur und Methodenlehre des akademischen Studiums.

Schelling sucht beides zu vereinigen. Es giebt für das akademische Fachstudium nur *eine* richtige Leitung: die philosophische Erkenntniß. Wie das Universum ein organisirtes und lebendiges Ganzes ist, so auch sein Abbild, die Wissenschaft. Die einzelnen Fächer und Wissenschaften sind nicht Theile einer Fabrik, worin jeder sein vorgeschriebenes Rädchen macht, unbekümmert um die anderen, sondern Glieder eines Organismus, deren jedes erfüllt und bewegt ist von dem Geiste des Ganzen. Jede einzelne Wissenschaft will als ein solches Glied erkannt sein, in der Stelle, welche sie im Reiche der Wissenschaften einnimmt, in ihrer eigenthümlichen Aufgabe, in der besonderen Art ihrer Ausbildung. Ohne diese Einsicht wird sie als todtes unfreies Werk betrieben, gleich einem Geschäft in der Fabrik. Das akademische Studium soll frei sein, d. h. man soll das Werk der Wissenschaft als ein Freier behandeln, nicht als Knecht; diese freie Behandlung ist nur möglich, wenn der Geist des Ganzen, der lebendige Zusammenhang aller Wissenschaften dem Studirenden einleuchtet: diese Einsicht ist die Grundlage der akademischen Methodenlehre, „jede andere Anweisung ist todt, geistlos, einseitig, selbst beschränkt“.[1]

Eine solche Grundlage vermochte Kant nicht zu geben, denn unter seiner Hand zersetzte sich das Ganze in seine Bestandtheile, das Rationale und Historische (Empirische), während es in der innigsten Durchdringung beider besteht: in der Vernunftwissenschaft, die sich des Historischen bemächtigt und dasselbe als Vernunfterscheinung begreift. Der Organismus der Wissenschaft besteht in einem *Entwicklungssystem* aus *einem* Guß, auf tiefster Grundlage.[2] Daher ist die erste Forderung einer akademischen Methodenlehre, daß ein solches System existirt. In ihm allein können die wissenschaftlichen Aufgaben normirt und er-

---

[1] S. W. Abth. I. Bd. 5. „Vorlesungen über die Methode des akademischen Stud.“ Vorlesung I. S. 213. — [2] Ebendas. S. 213 ff. Vgl. Vorles. VII. S. 283.

leuchtet werden, welche die Zukunft zu lösen hat: lauter Postulate für die akademische Jugend, das echte Thema einer akademischen Methodenlehre, welche darum aus jenem System ebenso nothwendig hervorgeht, als sie ohne dasselbe niemals zu geben ist.

Diese erste Forderung ist ebenso zeitgemäß wie nothwendig, denn alles drängt in Kunst und Wissenschaft zur Einheit. Erfüllt werden kann die Forderung selbst nur durch die Philosophie, durch eine solche, welche die Einheit der Wissenschaften begriffen hat, nicht mehr ein todtes Aggregat, eine große Fabrik vor sich sieht, sondern den lebendigen Baum der Erkenntniß, entsprossen aus einer Wurzel, verzweigt in die verschiedenen Wissenschaften, die aus einem Urprincip hervorgehen. Diese Aufgabe ist gelöst in dem Identitätssystem, worin das Urprincip erkannt ist als die absolute Vernunft, das ewige Subject-Object, das Urwissen, das sich im Universum offenbart, in der Entwicklung des Wissens, in dessen Allheit. Das Absolute ist das urbildliche, vorbildliche, ewige Wissen; das Wissen in seiner Allheit ist dessen Abbild. „Jeder Gedanke, der nicht in diesem Geiste der Ein- und Allheit gedacht ist, ist in sich selbst leer und verwerflich, fruchtloses und unorganisches Werk." „Alles Wissen ist ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine Theilnahme an demjenigen Urwissen, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist."[1] Nichts ist wirklich als das Wissen in seiner Ewigkeit und in seiner Entwicklung: dies ist der Grundgedanke des ganzen Systems, diese Einheit des Idealen und Realen, diese vollkommene oder absolute Identität beider. Von diesem Gedanken lebt jede Wissenschaft, sie hat ihn zum Ziel und zur Voraussetzung, gleichviel ob mit oder ohne bewußte Einsicht; jede strebt in ihrem Gebiet nach vollster Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Object, ein Ziel, das ohne die wirkliche Identität beider absolut unerreichbar wäre, ohne die bewußte oder unbewußte Voraussetzung derselben gar nicht erstrebt werden könnte. In der Welterkenntniß, „dem Bilde der göttlichen Natur", vollendet sich die Weltentwicklung, erfüllt sich der innerste Weltzweck, ergänzt und vervollständigt sich die Offenbarung Gottes im Universum. Darum ist das Wissen Selbstzweck und keineswegs blos Mittel zum Handeln, wie eine ganz äußerliche und utilistische oder eine unvollkommene, noch in den Gegensätzen von Wissen und Handeln befangene Betrachtung sich

---

[1] Ebendas. Vorles. I. S. 216–218.

einbildet. Die wahre Einsicht erkennt die Identität beider. Handeln und Wissen verhalten sich, wie Nothwendigkeit und Freiheit, und „es giebt keine wahre Freiheit als durch absolute Nothwendigkeit“.[1]

Bei dieser Fassung der Aufgabe erklärt sich, wie Schelling dazu kam, die eigene Lehre zur Begründung einer akademischen Methodologie für berufener zu halten, als die seiner unmittelbaren Vorgänger. Nach der Darstellung seines Systems der Philosophie machte er alsbald den Versuch, in einer Reihe öffentlicher Vorträge diese Aufgabe zu lösen.

II. Die Wissenschaft und die Universität.

1. Zustand und Aufgabe der Universitäten.

Bevor im Geiste der neuen Philosophie die Aufgaben und Themata des akademischen Studiums näher bestimmt werden, ist vor allem festzustellen, wie sich der Geist dieser Philosophie zu dem vorhandenen Zustand der Universitäten, zu der herkömmlichen akademischen Pflege der Wissenschaften verhält. In dem Erziehungsgange der Menschheit hat sich das Wissen fortgepflanzt von Geschlecht zu Geschlecht, aus der mündlichen Ueberlieferung wurde die schriftliche, und mit der fortschreitenden Vermehrung der Kenntnisse und Bücher gewann das Reich des Wissens einen Umfang und eine Ausdehnung, deren unausbleibliche Folge die Theilung und der Zerfall in die besonderen Wissenschaften sein mußte. Nur in der schönsten Blüthe der Menschheit war gleich der Sittlichkeit auch die Wissenschaft nicht das Eigenthum Einzelner, sondern der Geist des Ganzen, sie lebte damals im Licht und Aether des öffentlichen Daseins und einer allgemeinen Organisation. Mit dem Untergange der griechischen Welt ist dieses Leben zu Grabe gegangen, und in der Form einer todten, blos historischen Ueberlieferung wurde die Cultur des Alterthums das Erbtheil einer späteren, der hellenischen Bildung entfremdeten Nachwelt. Als Erbe der alten Welt war die neue schon in ihrer Jugend alt und erfahren, nicht ewig jung, wie die Griechen. Im Beginn der neuen Zeit handelte es sich um eine Erneuerung des Wissens, nicht in der Form der Production, sondern der Aneignung des Ueberlieferten; diese Aneignung war zuerst eine innere, lebendige, congeniale, eine wirkliche Wiederbelebung des Alterthums, sie wurde später eine äußerliche, die den Charakter des blos historischen Wissens

[1] Ebendas. Vorles. I. S. 215 u. 216, 218—222.

annahm: die erste Form ist die Renaissance, die zweite die todte Gelehrsamkeit. Dort war die Aufgabe das Verstehen, Bewundern, Erklären der vergangenen Herrlichkeit, das Studium der Wissenschaften und Künste wurde zu einer Art Religion, das gründlichste Genie ergoß sich in diese Kenntniß; hier dagegen wurde das historische Wissen an die Stelle des Wissens gesetzt, der Zugang zum Urbilde dadurch verschlossen und jeder Idee um so höheres Ansehen gegeben, je mehr sie blos historisch, je älter ihre Vergangenheit, je größer die Zahl der Köpfe war, die sie im Laufe der Zeit passirt hatte.[1]

In diesem Geist des historischen Wissens sind unsere Akademien entstanden. Ihre wissenschaftliche Organisation ist durchaus bedingt durch den Charakter und die Richtung einer blos historischen Gelehrsamkeit, die das Wissen von seinem Urbilde trennt. Mit dieser breiten Gelehrsamkeit, die zu dem vergangenen Wissen das vergangene fügte, wuchs die Masse des Lernstoffs, es folgte die Verzweigung des Wissens, die Zerfaserung bis ins Kleinste, die Zerstückelung des Ganzen, die Isolirung der Theile. Daher der Widerstreit zwischen dem vorhandenen Zustande der Universitäten und dem Geiste der neuen Philosophie. Jetzt entsteht die Frage, welche den Schwerpunkt der Aufgabe enthält: wie kann aus dieser durchgängigen Trennung im Einzelnen wieder die Einheit des Ganzen entspringen?[2]

Das Wissen und seine Ausbildung ist der alleinige und absolute Zweck der Universitäten: entweder haben sie gar keinen oder diesen. Nur die Wissenschaft soll gelten, kein anderer Unterschied als der des Talents und der Bildung, keine andere Verfassung als die Herrschaft der Besten, die Aristokratie in edelstem Sinn. In demselben Maß, als das Wissen lebendiger Natur ist, hat es den Trieb, den allgemeinen und öffentlichen Geist zu durchdringen. Wollen die Universitäten Pflanzschulen des Wissens sein, so müssen sie auch allgemeine Bildungsanstalten werden. Daß sie noch nicht einmal angefangen haben, das letztere zu sein, ist eine Folge der Rohheit des Wissens.[3]

Der vorhandene Zustand der Universitäten als Traditionsanstalten einer todten Gelehrsamkeit ist veraltet und abgelebt. Es muß in einem neuen Geist gelehrt und gelernt werden: die erste Forderung richtet sich an die akademischen Lehrer, welche die permanente Körperschaft der Universität ausmachen, die zweite an die Studirenden. Nach beiden Seiten

[1] Ebendas. II. S. 223—27. — [2] Ebendas. II. S. 227 ff. — [3] Ebendas. II. S. 235—38.

hatte namentlich Fichte in eminentem Sinne gewirkt, ihn hat Schelling in diesem Theile seiner Vorlesungen nicht blos zum Vorgänger, sondern auch zum Vorbilde gehabt.

2. Der akademische Lehrer.

Was heißt akademisch lehren? Die Frage geht auf die Materie und Form des Vortrags. Das besondere Fach soll im Geiste des Ganzen gelehrt, d. h. nicht etwa als Nebensache oder bloßes Mittel behandelt werden, sondern die wissenschaftliche Ausbildung dieses Fachs soll der alleinige Zweck sein, aber eben diese Ausbildung ist unmöglich ohne Einsicht in den lebendigen Zusammenhang des einen Fachs mit den anderen. Man vergegenwärtige sich nur den Zustand der objectiven Wissenschaften, wie formlos sie sind, wie stumpf und ohne alle Erhebung über das Besondere, ohne Ausdruck auch nur der logischen Gesetze und Ordnung des Denkens, ohne eine Ahndung von Kunst, gerichtet blos auf die äußere Vollständigkeit des Materials, ohne jede Kraft der Gestaltung. Der Beruf des Lehrers erfordert höhere als Handwerkertalente, die sich blos mit der Scholle beschäftigen. „Das Abpflöcken der Felder der Wissenschaften", sagt Lichtenberg, „mag seinen großen Nutzen haben bei der Vertheilung unter die Pächter; aber den Philosophen, der immer den Zusammenhang des Ganzen vor Augen hat, warnt seine nach Einheit strebende Vernunft bei jedem Schritte, auf keine Pflöcke zu achten, die oft Bequemlichkeit und oft Eingeschränktheit eingeschlagen haben." [1]

Auch der überlieferte Stoff soll mit Geist gelehrt werden. Dies geschieht nie durch ein bloßes historisches Referat, das, eine Folge des eigenen Unvermögens, stets geistlos ist und darum geisttödtend; der Vortrag sei lebendig, nacherfindend, reproductiv, die Lehrart genetisch, so daß im Geiste des Zuhörers das überlieferte Object von neuem entsteht. Mit dem bloßen Ueberliefern ist das Wenigste geleistet, ja es ist in manchen Wissenschaften und in vielen Fällen nicht einmal im gewöhnlichen Sinn richtig, sondern durchaus falsch. „Wo ist denn diejenige historische Darstellung der Philosophie der alten Zeit oder nur eines einzelnen Philosophen der alten und selbst der neueren Welt, die man als eine gelungene, wahre, ihren Gegenstand erreichende Darstellung mit Sicherheit bezeichnen könnte?" [2]

---

[1] Ebendas. II. S. 230—232. — [2] Ebendas. II. S. 233.

Um hervorbringend, d. h. genetisch zu lehren, ist nicht genug, daß man eigenen Productionstrieb hat, sondern die nothwendige Voraussetzung ist vollendetes Lernen. Dem wahren Productionstrieb kostet das Lernen am wenigsten Verleugnung, und wer diese nicht übt, hat nicht den wahren.[1] Ein herrliches Wort und nicht genug zu beherzigen! Das productive Lernen ist Selbstbelehrung, die Wurzel alles Lehrens. Das vielbekannte Wort: »docendo discimus« wird nicht blos ergänzt, sondern begründet durch das verschwiegene: »discendo docemus«.

Kurz gesagt: nur der hat den Beruf zum akademischen Lehrer, der seine Wissenschaft persönlich besitzt, und wer sie nicht so besitzt, ist unwürdig für jenen Beruf.[2] Die Universitäten sollen so eingerichtet sein, daß sie solche Lehrer bilden, und da sie Werkzeuge des Staates sind, so muß vorausgesetzt werden, daß der Staat in seinen Akademien solche wissenschaftliche Anstalten sehen will, gemacht nicht für den gewöhnlichen Nutzen, sondern zur freien wissenschaftlichen Bewegung, um Ideen zu produciren und zu verbreiten.[3]

Die Forderung an den akademischen Lehrer geht zugleich an den Studirenden. Was jener zu leisten hat, soll dieser beanspruchen. Der Eintritt in das akademische Leben ist die erste Befreiung vom blinden Glauben, der Anfang des Selbsturtheilens. Daher darf von dem Studirenden der Lehrer für sich kein anderes Ansehen, keine andere Achtung erwarten, als die er ihm abgewinnt durch die Macht seines Urteils, durch das wirkliche Uebergewicht seines Geistes. „Was mich noch mehr bestimmen muß, in dieser Sache ohne Rückhalt zu reden, ist folgende Betrachtung. Von den Ansprüchen, welche die Studirenden selbst an eine Akademie und die Lehrer derselben machen, hängt zum Theil die Erfüllung derselben ab, und der einmal unter ihnen geweckte wissenschaftliche Geist wirkt vortheilhaft auf das Ganze zurück, indem er den Untüchtigen durch die höheren Forderungen, die an ihn gemacht werden, zurückschreckt, den, welcher sie zu erfüllen fähig ist, zur Ergreifung dieses Wirkungskreises bestimmt.“[4]

3. Der Studirende und der Brodgelehrte.

Auch das Studiren fordert als Bedingung, ohne die es nicht eintreten kann, eine bestimmte Vorbildung, die alles umfassen soll, was

---

[1] Ebendas. II. S. 234—235. — [2] Ebendas. II. S. 233. — [3] Ebendas. II. S. 229 ff. — [4] Ebendas. II. S. 228.

zum Mechanischen in den Wissenschaften gehört, sei es als Grundlage oder Hülfsmittel. Eine solche Grundlage ist die niedere Mathematik, ein solches Hülfsmittel die Kenntniß der Sprachen, insbesondere der alten, deren pädagogischen Werth die moderne Erziehungskunst aus elenden Gründen utilistischer Art bestreitet, mit einer einfältigen Geringschätzung des Gedächtnisses, als ob jene Kenntnisse bloße Gedächtnißsache, als ob die Gedächtnißstärke nicht ein nothwendiger Factor aller intellectuellen Geistesenergie wäre! Der Werth des Sprachunterrichts besteht in der grammatischen Bildung und in der Kunst der Auslegung. Grammatisch betrachtet, ist die Sprache eine fortgehende, angewandte Logik und bildet das formale Denken; in ihren Schriftwerken, als Gegenstand der Auslegung, dient sie zur Entwicklung des intellectuellen Sinnes, denn es soll aus einer für uns erstorbenen Rede der lebendige Geist erkannt werden. In der Erklärung eines alten Schriftstellers findet ein ähnliches Verhältniß statt, als in der Erforschung der Natur. Schelling hätte hier auf Bacon hinweisen können, der aus keinem anderen Grunde die Naturforschung »interpretatio naturae« genannt hat. Im Geiste der eigenen Lehre hat unser Philosoph diese Vergleichung tiefer begründet und ausgeführt: „Die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat, dessen Blätter colossal sind, wie der Künstler bei Goethe sagt. Eben derjenige, welcher die Natur blos auf dem empirischen Wege erforschen will, bedarf gleichsam am meisten Sprach-Kenntniß von ihr, um die für ihn ausgestorbene Rede zu verstehen. Im höheren Sinn der Philologie ist dasselbe wahr. Die Erde ist ein Buch, das aus Bruchstücken und Rhapsodien sehr verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist. Jedes Mineral ist ein wahres philologisches Problem. In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde ebenso wie den Homer zerlegt und ihre Zusammensetzung zeigt.“[1]

Der Schulunterricht in den alten Sprachen ist Sache des Sprachgelehrten oder Sprachmeisters, nicht eigentlich des Philologen, der mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen steht und beide in sich vereinigt. „Seine Sache ist die historische Construction der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat.“ Der Philolog ist der akademische Lehrer; der Sprachunterricht verhält sich zur Philologie, wie das Mittel zum Zweck, wie die Schule zur Universität.[2]

[1] Vorles. III. S. 244–247. — [2] Ebendas. S. 246.

Das schulmäßige Lernen ist die Voraussetzung des akademischen. Dieses letztere heißt studiren und besteht in der „wahren Intussusception", der Verwandlung des Erlernten in geistigen und productiven Besitz. Das göttliche Vermögen der Production macht den Menschen, ohne dasselbe ist er nur eine leidlich klug eingerichtete Maschine. Wissenschaftliche Production ist der Zweck alles Studirens, jeder andere Zweck, der mit den gemeinen Lebensinteressen zusammenfällt, macht aus dem Studium das Brodstudium, aus dem Studirenden den Brodgelehrten. An sich giebt es keine Brodwissenschaft, jede kann es werden und wird es durch die Absicht, in der sie studirt wird. Ohne jede Anschauung von dem Leben der Wissenschaft, die er betreibt, ist der Brodgelehrte vollkommen unproductiv, ohne das Vermögen der Anwendung, ohne die Kraft des Fortschreitens, ohne das Organ, die Fortschritte zu würdigen, welche ohne ihn gemacht werden; die neuen Entdeckungen sind ihm gleichgültig oder er nimmt sie feindselig als einen persönlichen Angriff auf ihn selbst und seine Habe. Es giebt zwei Dinge, die dem Geist des akademischen Lebens vollkommen widerstreiten: das Brodstudium und der privilegirte Müßiggang.[1]

III. Die reinen Vernunftwissenschaften.

1. Mathematik und Philosophie.

Object des Studiums ist die Wissenschaft. Wie es nur eine Vernunft giebt, die sich in den Erscheinungen darstellt, so giebt es nur eine Wissenschaft, die sich in den einzelnen Wissenschaften entwickelt und organisirt. Demnach unterscheidet sich das Gesammtgebiet des akademischen Studiums in die allgemeine Wissenschaft, welche das Besondere in sich enthält, und in die besonderen, welche aus jener hervorgehen. Wird das Allgemeine dem Besonderen entgegengesetzt, so wird aus jenem das Abstracte, die leere Möglichkeit, aus diesem der empirische Stoff, der Inbegriff der sinnlichen Verschiedenheiten; und der garstige breite Graben, wie Lessing sagt, ist da, vor dem der große Haufen der Philosophen stehen geblieben. Die Einheit des Allgemeinen und Besonderen, des Möglichen und Wirklichen ist die Identität, das durchgängige Object alles Erkennens.[2]

---

[1] Ebendas. S. 239—243. II. S. 236. Vgl. Meine Rede über das akad. Studium. S. 8—15. S. 17 ff. — [2] Vorles. über die Methode des akad. Stud. Vorles. IV. S. 248—250.

Die Erkenntniß des Allgemeinen ist die reine Vernunftwissenschaft, deren Object das Urwissen selbst ist, als solches und in seinem universellen Abbilde oder Reflexe. Dieses Abbild des Absoluten (Ewigen) ist die Identität in allem erscheinenden Sein und aller Thätigkeit, d. i. Raum und Zeit: in diesen beiden Anschauungsarten ist die Mathematik gegründet, Geometrie und Analysis: die unmittelbare Erkenntniß des Urwissens ist Philosophie. Daher besteht die reine Vernunftwissenschaft in Mathematik und Philosophie: diese ist unmittelbare oder intellectuelle, jene abbildliche oder reflectirte Vernunftanschauung; Darstellung in der Vernunftanschauung ist Construction, die Construction in der intellectuellen ist philosophisch, die in der Raum- und Zeitanschauung ist mathematisch. Das Product der ersten sind die Ideen, das der zweiten die Größen. Das mathematische Object entsteht durch die Construction, daher besteht in dieser das Wesen des Construirten. Wie Raum und Zeit Abbilder (Universalbilder) des Absoluten sind, so sind die mathematischen Formen Sinnbilder der Ideen, Symbole, zu deren Enträthselung nur die Philosophie den Schlüssel enthält.[1]

Die Philosophie ist die Grundlage aller wissenschaftlichen Bildung und gilt in dieser umfassenden Bedeutung als Object des akademischen Studiums. Nun giebt es Einwürfe, die das Studium der Philosophie überhaupt angreifen, es giebt solche, die sie innerhalb der Wissenschaft einschränken und ihr gewisse Gegenstände entziehen wollen, ob mit Recht oder Unrecht, kann nur aus dem Begriff und der Aufgabe der Philosophie selbst ausgemacht werden. Darum wird erst von den Bedenken gegen das philosophische Studium, dann von diesem selbst, zuletzt von den Einschränkungen der Philosophie die Rede sein müssen.[2]

2. Die Einwendungen gegen das Studium der Philosophie.

Die Philosophie soll die Religion, den Staat und das Studium der Wissenschaften selbst gefährden. Wie grundlos die erste dieser Anklagen ist, wird aus einem der folgenden Vorträge erhellen, der die Aufgabe hat, das Verhältniß der Philosophie zur Religion festzustellen. Was die politischen Bedenken angeht, so treffen diese so wenig die

---

[1] Vorles. IV. S. 250—255. Vgl. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie. (Neue Zeitschr. f. specul. Physik. II. 1.) S. W. I. Bd. 4. S. 346, 363 ff. S. 369 Anmerkung. — [2] Vorles. über die Methode des akad. Studiums. Vorles. IV. S. 256.

wahre Philosophie, daß sie vielmehr von ihren Gegnern gelten, die bei der Menge das große Wort führen und unter dem Namen der Aufklärung den der Philosophie usurpirt haben. Nichts kann dem Staate verderblicher sein als eine Ochlokratie: aus der geistigen folgt die bürgerliche, und was ist die geistige Ochlokratie anders als jene Herrschaft des gemeinen ideenlosen Verstandes, welche die Aufklärung begründet hat, die von Frankreich ausging? Nichts ist für die Grundlagen des Staates untergrabender als die Nützlichkeitslehre, welche die Aufklärung aller Orten predigt; der menschliche Nutzen ist wandelbar, und wenn nach diesem Maßstab das Gemeinwohl bestimmt wird, so steht es schlimm um die Sicherheit des Staats. Ist doch der Cultus des Nutzens und der Dienstbarkeit der Dinge der Welt so zu Kopfe gestiegen, daß es schon Herrscher giebt, die sich schämen Könige zu sein und nur noch die ersten Bürger sein wollen.[1] Man sieht, daß keine geringeren Männer als Voltaire und Friedrich der Große die Zielscheiben sind, welche Schelling bei diesen Ausfällen gegen die Aufklärung des Zeitalters im Sinn hat. Es sind nur wenige Jahre vergangen, daß er dem Geiste der französischen Revolution sich innigst verwandt fühlte, auch hat der Ursprung seiner Philosophie diese Verwandtschaft keineswegs verleugnet; jetzt weicht der Enthusiasmus für die Revolution dem Widerwillen gegen die Aufklärung, vielmehr mischen sich in seiner Denkart diese beiden einander scheinbar entgegengesetzten Züge, und es giebt unter Schellings Schriften kaum eine andere, in der sie so augenscheinlich verwebt sind, als in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.

Daß die Philosophie die Wissenschaften bedrohe, indem sie der Jugend die sogenannten positiven Studien verleide, ist ein so nichtiger Vorwurf, daß Schelling die Gegner von dieser Seite mit Ironie behandelt, denn das Interesse am Wissen, welches eins ist mit dem Sinn für Philosophie, kommt allen Wissenschaften zu Gute und weckt den Erkenntnißtrieb in jeder Richtung. Wäre die Philosophie in der That eine so schädliche Sache, wie sie die warnenden Gegner schildern, so müßte man sie gründlich kennen lernen, um sich von einem solchen Uebel gründlich zu bewahren. Unter den bedenklichen Eigenschaften der Philosophie wird besonders auf ihre geringe Stabilität hingewiesen, sie habe in der jüngsten Zeit so schnell ihre Systeme gewechselt, daß

---

[1] Vorles. V. S. 257—261.

der Anfang vom Ende schon zu sehen sei, daß sie nur noch für ein Spiel der Mode gelten könne, unwerth jeder ernsten Beschäftigung. Das nahe Ende möge man abwarten, wie der Bauer am Fluß steht und wartet, bis er vorüber ist, um trockenen Weges zu wandeln; und was den schnellen Wechsel der Mode betrifft, so mögen die Gegner, die ja am wenigsten altmodisch sein wollen, sich beeilen, die neueste mitzumachen, bevor es zu spät ist. In Wahrheit ist diese oberflächlichste aller Ansichten ein Zeichen völliger Unkenntniß. Es giebt einen philosophischen Kunsttrieb, wie es einen poetischen giebt; je entzündeter dieser Trieb, je geschärfter der Sinn des Philosophirens, um so schneller der Fortgang. So muß es sein und so verhält es sich in der Gegenwart. Dieser Fortgang will von innen heraus erkannt und beurtheilt sein. Man muß die Philosophie studiren, um sie zu kennen, um das Wesen vom Schein, das Echte vom Unechten zu unterscheiden; entweder sind jene Veränderungen nur scheinbar und haben nichts mit dem Wesen der Philosophie zu thun, oder sie sind, wie es gegenwärtig der Fall ist, wirkliche Umgestaltungen, die aus dem Wesen der Philosophie hervorgehen und mit schnelleren Schritten als je das letzte Ziel suchen.[1]

3. Das Studium der Philosophie.

Es ist daher zum Studium der Philosophie nothwendig, daß man die unechten Formen, aus denen keinerlei philosophische Bildung fließt, von den echten absondert und innerhalb der letzteren die beschränkte Speculation von der universellen unterscheidet.

Jede Philosophie ist unecht, die eine bloße Fiction, ein abstractes, unwirkliches Ding zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht, wie die gewöhnliche, von der Physik abgesonderte P s y c h o l o g i e, welche die Seele für eine dem Leibe entgegengesetzte Substanz hält, von der sie dann dieses und jenes zu erzählen weiß. Jede Philosophie ist unecht, die gewisse Thatsachen, statt sie entstehen zu lassen, voraussetzt, erzählt und Behauptungen darauf gründet; es ist gleichgültig, ob diese Voraussetzungen „Ansichten des gemeinen Verstandes" oder „Thatsachen des Bewußtseins" heißen, ob sie dogmatisch oder skeptisch in Anspruch genommen werden: die gewöhnliche Erfahrungsphilosophie und der darauf gegründete Skepticismus, die Lehre des gemeinen Verstandes, den die Unphilosophie den gesunden nennt, und die darauf gegründete

[1] Vorles. V. S. 262—265.

Logik sind gleich unfähig, philosophisch zu bilden. Auch die gewöhnliche Logik ist eine ganz empirische Doctrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes zu absoluten erhebt und in dem Satze des Widerspruchs, ihrem obersten Denkgesetz, die Einheit Entgegengesetzter, das Princip der Speculation, verneint. Es giebt eine echte, aber beschränkte Speculation, die in den Anfängen der neuen Zeit entstand und unter der Herrschaft eines getheilten, in Gegensätzen befangenen Weltalters dualistisch ausfallen mußte. Ihr durchgängiger Grundzug besteht in der Entgegensetzung des Subjectiven und Objectiven, sie hat ihren Ursprung in Descartes gehabt, ihre Vollendung in Fichte erreicht, selbst Leibniz konnte sich diesen Dualismus aneignen, die einzige Ausnahme machte Spinoza.[1]

Die echte und zeitgemäße philosophische Bildung kann daher nur von einer Philosophie ausgehen, welche Spinozas Vorbild beherzigt und den Dualismus für immer überwunden hat, deren Aufgabe es ist, Alles als Eines darzustellen und die Antinomie zwischen Speculation und Reflexion endgültig zu lösen: die Lösung dieser Aufgabe geschieht durch ein productives Denken, dessen dialektische Kunst nicht eigentlich gelernt, wohl aber durch Unterricht geübt werden kann; denn der Sinn für Philosophie läßt sich nicht schaffen, nur lenken, so daß seine Erdrückung und falsche Leitung verhindert wird.[2]

4. Die falschen Einschränkungen.

Ist nun die Philosophie dahin gekommen, alle in ihr selbst enthaltenen Gegensätze aufzulösen, so können es nicht mehr innere, sondern nur noch äußere Gegensätze sein, auf die sie stößt. Ist sie als Alleinheitslehre gegenwärtig berufen, alle wirklichen Gegensätze in sich aufzuheben, so können die äußeren, welche es auch sind, nicht auf dem Grunde der Wissenschaft, der Speculation und überhaupt einer ernsten Geistesrichtung beruhen, sondern fallen sämmtlich in das Gebiet der Unwissenschaftlichkeit, des Empirismus und eines oberflächlichen Dilettantenthums.[3]

Es sind hauptsächlich drei Objecte, die auf solche Art der Philosophie oder dem absoluten Erkennen entgegengesetzt werden und als jenseits aller theoretischen Einsicht gelten: die Sittlichkeit, die Religion und die Kunst. In Rücksicht des ersten Punktes wiederholt sich der

---

[1] Vorles. VI. S. 268—275. — [2] Ebendas. S. 266—268. — [3] Ebendas. S. 275 (Schluß). Ebendas. VII. S. 279 ff.

alte Gegensatz der praktischen und theoretischen Philosophie, der Moral und Wissenschaft, einer Aufklärung entsprossen, die nicht faßt, daß es ein Reich der Sittlichkeit, einen sittlichen Organismus giebt, der eine zweite Natur ausmacht, ein Object der Erkenntniß und philosophischen Construction, gleich der ersten. Die Zeit ist gekommen, die Moral in eine speculative Wissenschaft zu verwandeln. Dagegen ist die Entgegensetzung zwischen Religion und Philosophie in ein neues Stadium getreten; es ist nicht mehr der alte Streit zwischen Glauben und Vernunft und nicht mehr die alte Versöhnung, sondern die Religion ist als Anschauung des Unendlichen, als unmittelbare Einheit mit Gott, als selbständiges Leben erkannt, unabhängig von aller Moral und aller Philosophie. Diese neue und tiefe Einsicht ist aufs höchste zu preisen. Offenbar hat Schelling an dieser Stelle Schleiermacher vor Augen. Aber so wenig Religion durch Philosophie gemacht wird, so wenig macht sie die letztere; es muß daher auch eine Unabhängigkeit der Philosophie von der Religion geben, einen Standpunkt, unter dem das religiöse Leben in seiner unmittelbaren Identität mit dem Göttlichen erkannt und philosophisch durchdrungen wird. Diese Möglichkeit verneinen, heißt die Religion erkenntnißlos machen und damit das religiöse Leben in einen religiösen Dilettantismus verwandeln. Nur dieser wehrt sich gegen die Philosophie der Religion, wie der ästhetische Dilettantismus gegen die Philosophie der Kunst. Die letztere hat Schelling bereits begründet und hier nur in der Kürze wiederholt, was wir aus dem System des transscendentalen Idealismus bereits wissen.[1]

IV. Die Philosophie und die Facultäten.

1. Der Unterschied der Facultäten.

Die Philosophie ist Identitätssystem und verhält sich als solches zu den verschiedenen Wissenschaften wie das Allgemeine zum Besonderen, wie die absolute Indifferenz zu der Reihe der Potenzen (quantitativen Differenzen), wie das Absolute zu seiner Weltoffenbarung in Natur und Geist (Geschichte): daher ist die Philosophie keine besondere Wissenschaft, sondern die in allen gegenwärtige. Die Gegenstände der objectiven Wissenschaften, in welche die Philosophie sich unterscheidet, und in denen der Organismus des Wissens sich darstellt, sind Gott, Natur, Geschichte: daher die objectiven Wissenschaften selbst Theologie,

[1] Ebendas. S. 276—280.

Geschichtswissenschaft, Naturwissenschaft. In ihrer Beziehung auf den Staat heißen diese Wissenschaften positiv, als Mächte im Staat oder als Zweige der wissenschaftlichen Staatsanstalt (Universität) heißen sie Facultäten. Die Offenbarung Gottes vollendet sich in der Religion, deren absolute Form das Christenthum ist; die Entwicklung der Natur vollendet sich im individuellen (menschlichen) Organismus, die der Geschichte im sittlichen Organismus, d. h. im Staat, als der öffentlichen Rechtswelt. Daher bilden die theologische Erkenntniß in Absicht auf die Religion, die historische in Absicht auf den Staat, die naturwissenschaftliche in Absicht auf den menschlichen Körper und dessen Pflege die öffentlichen Pflichten der Wissenschaft, deren Ausübung der Staat fordert und die theologische, juristische, medicinische Facultät leisten. Diese Reihenfolge ist keine äußere, wie Kant sie nahm, sondern folgt aus der Offenbarung des Absoluten in Religion, Staat, Natur.[1]

Unter dem Gesichtspunkt Schellings hat die Universität als rein wissenschaftliche Anstalt nur zwei Möglichkeiten: entweder giebt es nur Philosophie und gar keine Facultäten, oder es giebt Facultäten, aber keine philosophische. „Es ist die Philosophie selbst, welche in den drei positiven Wissenschaften objectiv wird." Da nun Schelling die Universität als wissenschaftliche Staatsanstalt nimmt, so gilt von jenen beiden Möglichkeiten für seine Betrachtung die zweite. So wenig die Philosophie eine besondere oder positive Wissenschaft ist, so wenig bildet sie eine Facultät oder Zunft, die sich zum Wesen der Philosophie stets verhält, wie die Karikatur zum Ideal. Es giebt nur *ein* Object, das der Philosophie gegenüber als ein besonderes, ihr eigenthümliches gelten darf: *die Kunst*. Wie die Schönheit das Gegenbild der Wahrheit, so ist die Kunst das Gegenbild der Philosophie. Aber die Kunst ist so wenig als die Philosophie eine privilegirte Staatsmacht, es giebt für sie keine Facultät, sondern nur eine freie Vereinigung.[2]

2. Der philosophische Kunstunterricht.

Wie soll nun die Kunst akademisch studirt, wie soll sie innerhalb der Universität gelehrt werden? Diese schon begründete Frage hat Schelling im letzten seiner Vorträge untersucht. Da sich der Kunstunterricht in technischer oder praktischer Absicht von dem Gebiete der Universität ausschließt, so bleibt nur die *theoretische* Kunstlehre übrig, und da die Wissenschaft der bildenden Kunst eines Reichthums

[1] Ebendas. S. 280—285. — [2] Ebendas. S. 284.

empirischer Anschauungen bedarf, welchen die Mittel einer Universität nur in den seltensten Fällen bieten, so muß sich das akademische Studium in der Hauptsache auf die Erkenntniß der Werke der Dichtkunst beschränken, und zwar der großen, die in ihrer Art einzig und unübertrefflich sind. Akademisch aber werden diese Werke nur dann studirt, wenn man sie aus ihren inneren, schöpferischen Bedingungen geistig wiedererzeugt oder, wie Schelling zu sagen pflegt, construirt. Hier ist die Aufgabe eine doppelte, denn es gilt, Objecte zu durchdringen, welche die höchsten Producte ihrer Zeitalter und zugleich Offenbarungen ewiger Ideen sind; daher fordern sie eine historische und ideale Reproduction: jene giebt der Philologe, diese der Philosoph. Bei einer solchen Fassung der Aufgabe mußte Schelling besonders auf die tiefsinnigen Werke der religiösen Poesie hinweisen, nach denen Plato sich sehnte, als er in großer Vorahndung einer späteren Welt die Unverträglichkeit der mythologischen Dichtung mit seiner Erkenntniß der ewigen Ideen empfand.

Indessen umfaßt die philosophische Kunstlehre das ganze Gebiet der ästhetischen Kunst, soweit dasselbe in die ideale Construction aufgeht. Da unter dem Standpunkte Schellings die Welt der Schönheit (Kunst) als die Wiederherstellung der urbildlichen erscheint und als solche sich nothwendig in die Formen der bildenden und poetischen Kunst unterscheidet, deren jede sich geschichtlich entwickelt, so begreift die Aufgabe des philosophischen Unterrichtes die Construction sowohl der Kunstformen als auch der Kunstgeschichte in ihrer ganzen Ausdehnung in sich.[1]

Vierunddreißigstes Capitel.

B. Facultäten und positive Wissenschaften.

I. Religion und Theologie.

1. Die historische Construction des Christenthums.

Die beiden Vorträge, welche Gegenstand und Aufgabe der Theologie betreffen, sind durch die Neuheit, das Gewicht und die Fortwirkung ihrer Ideen der bedeutendste Abschnitt unserer akademischen Methodenlehre, denn sie enthalten die Grundzüge der modernen Religions-

[1] Vorles. XIV. S. 344—352. Vgl. oben Cap. XXXI. S. 534—536, 538 ff.

philosophie. Der Schwerpunkt liegt darin, daß hier zum ersten mal der historische Charakter der Religion philosophisch durchdrungen und das Verhältniß der göttlichen Offenbarung zur Geschichte aus der Tiefe der Gotteserkenntniß erleuchtet wird, in einer Weise, die mit Lessing übereinkommt, aber das Fundament ihrer Anschauung ungleich tiefer und systematischer gelegt hat. Der Begriff der Geschichte, wie ihn das System des transscendentalen Idealismus bestimmt, und die Idee des Absoluten, wie das Identitätssystem dieselbe festgestellt hat, bilden die Grundanschauung, aus welcher Schelling die theologische Frage seiner akademischen Methodenlehre faßt und auflöst.

Das Object der Theologie ist die Religion, näher die christliche und deren gegenwärtiger Entwicklungszustand. Schon dadurch ist der historische Charakter der Theologie bestimmt, sie hat es mit einem geschichtlich gegebenen und zunächst nur geschichtlich erkennbaren Objecte zu thun. Wenn aber der christlichen Religion nicht eine ewige Wahrheit und Nothwendigkeit inwohnte, so könnte weder von einer absoluten Geltung noch von einer wissenschaftlichen Erkenntniß derselben die Rede sein; sie will zugleich in ihrer historischen Realität und in ihrer ewigen Nothwendigkeit begriffen werden. Daher bildet „die historische Construction des Christentums" das positive Thema der Theologie. Diese Construction ist zu geben und durch sie die Richtschnur für „das Studium der Theologie".[1]

Der historische Charakter der christlichen Religion dringt tiefer und betrifft nicht blos deren Ursprung und Entwicklung bis zur Gegenwart, sondern den Glaubensinhalt selbst. Für den christlichen Glauben offenbart sich das Göttliche nicht als Natur, sondern als sittliches Weltreich, als Geschichte. Diese letztere erscheint hier als beherrscht nicht vom Schicksal, auch nicht vom Naturgesetz, sondern von der Vorsehung, von dem göttlichen Zweck der Welterlösung, und bildet demgemäß ein Thema von ewigem Inhalt. Zum ersten mal erleuchtet sich im religiösen Gesichtskreis die Weltgeschichte. Darin besteht „die große historische Richtung des Christenthums". Jetzt erst giebt es eine religiöse Erkenntniß der Geschichte, darum auch eine wissenschaftliche Erkenntniß der Religion.[2]

Hieraus erhellt der durchgreifende Gegensatz zwischen Alterthum und Christenthum. Die griechische Religion verhält sich zur christlichen,

---

[1] Vorles. VIII. S. 286 ff. — [2] Ebendas. S. 290 ff., 292.

wie die Natur zum Geist: dort erscheint das Göttliche in Naturformen verhüllt, hier hat es die Hülle durchbrochen und abgelegt und offenbart sich in seinem wahren Wesen. Die Natur ist die offene, unmittelbar einleuchtende Erscheinung, das Göttliche in seiner exoterischen Gestalt; in dieser Rücksicht ist der religiöse Charakter des Heidenthums exoterisch, der des Christenthums esoterisch. Was dagegen das verborgene Wesen der Gottheit, das eigentliche Mysterium der Welt betrifft, so ist das Heidenthum das verschlossene und verhüllte, das Christenthum das geoffenbarte und lautgewordene Mysterium: dort geschieht die Offenbarung im Aeußeren der Natur, hier im Innersten des Menschen, daher ist sie dort *symbolisch*, hier *mystisch*; dort ist die Natur in Beziehung zum Göttlichen *bildlich*, hier *allegorisch*, d. h. etwas anderes bedeutend, als sie selbst ist. In der Naturreligion ist der Geist das verschlossene Mysterium, im Christenthum ist es die Natur, denn in Absicht auf die Welterlösung erscheint die Natur zunächst als ein undurchdringliches Geheimniß. Dieses Geheimniß zu durchdringen, ist die Aufgabe der höchsten Religionserkenntniß. Die Natur ist in dem Processe der Welt und Welterlösung begriffen und daher in dieser ihrer religiösen Nothwendigkeit zu begreifen. Was wäre auch die Welterlösung ohne Erlösungsbedürfniß in der Welt, ohne Unfreiheit, ohne die Fessel der Nothwendigkeit, die das Naturgesetz schmiedet? Was wäre die Versöhnung mit Gott ohne die Trennung von ihm, die kraft der Natur gesetzt wird? Was wäre *die Menschwerdung Gottes* ohne die *Menschwerdung der Natur*? In jener offenbart sich das Geheimniß der Gottheit, in dieser das der Natur. „Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eines und dasselbe.“ Diese Identität zu erkennen, ist die Aufgabe der wahren Gnosis, die eines ist mit der Philosophie.[1]

Wir sind an dem Punkt, in welchem der historische Charakter der christlichen Religion sich vollendet und damit die historische Construction des Christenthums. Dieser historische Charakter fordert nicht blos die Menschwerdung Gottes, die als eine göttliche und ewige That durch die Menschwerdung der Natur hindurchgeht und sich in dem sittlichen Universum der Geschichte rein und ohne Hülle offenbart, sondern den *menschgewordenen Gott* in realer Erscheinung, in einer

[1] Ebendas. S. 289 ff.

wirklichen historischen Person, welche in die Weltgeschichte eintritt, vollendend und abschließend die alte Religion, begründend und eröffnend die neue, das Weltreich des Geistes. Ohne eine solche Erscheinung kann die christliche Religion selbst nicht historisch werden. „Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt.“ [1]

Es ist einzusehen, daß diese Vollendung zugleich einen Abbruch enthält, der die gewöhnliche Stetigkeit des Fortgangs ausschließt. Die Naturreligion vergöttert die Natur und auf ihrem Gipfel den Menschen, sie endet mit der Gottwerdung des Menschen. Dies ist nicht der Weg der Menschwerdung Gottes; in dieser Richtung läßt sich nicht geraden Weges fortschreiten, auch ist das letzte Ziel hier erreicht: das Endliche ist in seiner Geltung nicht mehr zu steigern, sondern zu überwinden, es soll nicht vergöttert, sondern geopfert werden, freiwillig geopfert, in absoluter, persönlicher Hingebung, nicht in der Phantasie, sondern in eigenster, wirklicher That. Incarnation ist nicht Apotheose. Die Menschwerdung im Sinne des Christenthums geschieht nicht auf den Höhen der Menschheit, sondern von unten herauf, es ist der Gott, der durch die Leiden der Welt auf dem Wege des Kreuzes in seine Herrlichkeit eingeht. „Er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist. An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christenthums.“ [2]

Es ist nothwendig, daß der christliche Glaube die Einheit mit Gott innerlich und darum mystisch faßt, daß er die Menschwerdung Gottes im Bruche mit der Natur und darum als Wunder betrachtet, daß sich die neue geistige Glaubenseinheit als Kirche organisirt und zu einem lebendigen Kunstwerk gestaltet, daß sich die Idee der Gottmenschheit, die in Christus erschienen ist, in der Idee des dreieinigen Gottes, dem Dogma der Trinität, vollendet. Die philosophische Bedeutung dieser Lehre hat Lessing in der Erziehung des Menschen-

[1] Ebendas. S. 292. — [2] Ebendas. S. 292.

geschlechts zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben. Es kann auch nicht fehlen, daß die geschichtliche und darum vergängliche Erscheinung des Gottmenschen festgehalten, fixirt, in der Ueberlieferung verewigt wird, und von dieser Seite her dringt in die exoterische Form des christlichen Glaubens die mythologische Vorstellung ein.[1]

Jetzt leuchtet ein, wie das Christenthum nicht nur überhaupt, sondern auch in seinen vornehmsten Formen historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen ist, als eine zugleich ewige und geschichtliche Nothwendigkeit. Damit ist die Möglichkeit einer wahrhaft historischen Wissenschaft der Religion, die Aufgabe und Richtschnur für das Studium der Theologie gegeben, denn die Theologie ist diese historische Wissenschaft.[2]

2. Das Studium der Theologie.

Gefordert wird, daß in der Theologie die historische Betrachtung der Religion mit der philosophischen vollkommen vereinigt werde, eine Forderung, welche nicht in beschränkter Weise zu nehmen ist, sondern entweder gar nicht oder im Ganzen sowohl gestellt als erfüllt sein will. Das Ziel wird verfehlt, wenn die beiden Betrachtungsarten, statt sich wechselseitig zu durchdringen, von einander abgesondert werden und die Wissenschaft der Religion entweder blos philosophisch oder blos zeitgeschichtlich ausfällt. Im ersten Fall entsteht eine philosophische Religionslehre, wie die kantische, welche unhistorisch ist und den geschichtlichen Charakter des Christenthums in lauter Symbole auflöst und verflüchtigt; im zweiten Fall entsteht die sogenannte natürliche Erklärung, die ohne allen philosophischen Geist die religiösen Objecte aus blos zeitlichen und geschichtlich empirischen Gründen begreiflich machen will, den Ursprung und die Ausbreitung des Christenthums, die Person Jesu u. s. f. Wenn man nicht die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit begreift, so kann man nicht ihre historische Erscheinung in Christus einsehen, und die Idee der Gottmenschheit wie die der göttlichen Trinität muß dann für eine Lehre ohne Sinn gelten.[3] Entweder bleibt das Christenthum als Religion ganz unverständlich, oder es muß als das Thema der Weltgeschichte einleuchten, als die Offenbarung Gottes, deren Werkzeug die Natur und deren Wahrheit die Geschichte ist. Die Aufgabe geht dahin: die Idee des Christenthums

[1] Ebendas. VIII. S. 292—294. — [2] Ebendas. S. 295 (Schluß). — [3] Ebendas. IX. S. 296—298, 299 ff.

in ihrer Universalität als eine ewige und welterfüllende zu verstehen, ohne darüber in eine falsche Gnosis zu gerathen, welche die geschichtliche Realität des Christenthums verflüchtigt. Die Lösung eben dieser Aufgabe ist nur möglich durch speculative Gotteserkenntniß, d. h. durch eine Theologie, deren wahres Organ die Philosophie ist.[1]

Es giebt ein Christenthum vor und außerhalb des historischen. Die Universalität der christlichen Idee fordert die weltgeschichtliche Verwandtschaft und Entgegensetzung, die Vorbereitung und den Kampf. Die Vorbereitung liegt in den tiefsinnigen Religionen des Orients, unter denen keine dem Christenthum verwandter und gleichartiger ist als die indische; den Gegensatz bildet die griechische Religion, aber auch innerhalb des classischen Alterthums regt sich ein der Mythologie entgegengesetzter, dem Christenthum gleichartiger Pol in den Mysterien und der Philosophie, vor allem in der platonischen, die in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeiung des Christenthums war.[2]

Mit der geschichtlichen Realität des Christenthums ist auch die Nothwendigkeit einer fortschreitenden Entwicklung gesetzt und damit die theologische Aufgabe, diese zu erkennen. Nichts ist verkehrter und geschichtswidriger, als nach Art der Zeitaufklärung dem Christenthum die Rückkehr in seine Urzeit vorzuhalten, als ob der Glaube des Urchristenthums ein Muster der Einfachheit und Gleichförmigkeit gewesen. Eine ganz falsche Vorstellung! Diese Art aufzuklären sollte in Bezug auf das Christenthum eher Ausklärerei heißen; man schilt auf die späteren Zeiten und hat es nun bequem, von dem scholastischen Wust der alten Dogmatik zu reden. Schon das paulinische Christenthum war nicht mehr das ursprüngliche. Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind Urkunden der Geschichtsforschung, nicht des Glaubens; dieser ist älter als die biblischen Bücher, die den christlichen Glauben nicht begründen, sondern nur bezeugen und an Tiefe des Inhalts nicht von fern mit den indischen Religionsurkunden zu vergleichen sind. Nicht aus den neutestamentlichen Schriften ist die Idee des Christenthums zu erkennen, vielmehr ist der Werth jener Bücher selbst nach dem Maße zu bestimmen, in welchem sie diese Idee ausdrücken. Die Religionswahrheit auf schriftliche Urkunden gründen, heißt den lebendigen Glauben in einen todten, vergangenen, blos historischen verwandeln, und wenn die Hierarchie dem Volke jene Bücher

---

[1] Ebendas. S. 299. — [2] Ebendas. S. 298.

entzogen, so dürfte sie dabei noch eine tiefere als blos politische Absicht gehabt haben: die Wahrung der lebendigen Religion![1]

In der fortschreitenden Entwicklung des Christenthums war der Protestantismus eine nothwendige und läuternde Epoche, welche aber durch den Bruch mit der Kirche, durch die biblische Begründung des Glaubens und die Herrschaft seiner Glaubenssatzungen und Symbole eine Reihe neuer Hemmungen mit sich führte und an die Stelle der lebendigen Autorität die todte treten ließ. So verkümmerte die Universalität der christlichen Idee. Der Protestantismus ist unfähig, eine Kirche zu bilden: er ist „antiuniversell" und darum der Sectenspaltung preisgegeben.[2] Der Protestantismus verhält sich zum Katholicismus, sagt Schelling in einer andern Schrift, wie die kritische Philosophie zur dogmatischen, er lebt von seinem Gegensatz und fällt mit dessen Vernichtung; „der Protestantismus kann darum nie universell werden, weil, wenn er es würde, nichts mehr sein würde, wogegen er protestiren könnte."[3] Unter der Herrschaft des Bibelglaubens verwandelt sich die Theologie in Philologie und Exegese, die Sprachgelehrsamkeit wird zum Palladium der Rechtgläubigkeit; die psychologischen und moralischen Auslegungskünste, womit das Uebernatürliche aus den biblischen Urkunden fortgeschafft wird, gelten als Triumphe wissenschaftlicher Erklärung. Das Volk wird abgespeist mit dem moralischen Unterricht und der nützlichen, auch ökonomisch brauchbaren Predigt. So ist eine Theologie entstanden, die sich Rationalismus nennt und von der Wissenschaft wie vom Leben nichts übrig behalten hat, das religiöser Natur wäre.[4]

Aus diesem gesunkenen Zustand soll sich die Theologie erheben und wahre Religionserkenntniß werden im Geiste des Christenthums und der neuen Zeit. Die Kette, welche sie an den Schriftglauben fesselt, ist zu lösen und die Auslegung der biblischen Bücher, wie die kritischen Untersuchungen über deren Echtheit und Unechtheit vollkommen freizugeben; es sind nicht theologische, sondern philologische Fragen, um die es sich dabei handelt. Die Aufgabe der neuen Theologie ist die Wiederherstellung einer universellen Religionsform. Die Orthodoxie hat diese Form geschaffen, aber kann sie nicht ferner erhalten, denn in ihr besteht das populäre und exoterische Christenthum; jetzt ist die Zeit

---

[1] Ebendas. S. 300 ff. — [2] Ebendas. S. 301. — [3] Fernere Darstellungen aus dem Syst. der Philos. S. W. I. Bd. 4. S. 350 ff. — [4] Vorles. über die Methode des akad. Stud. IX. S. 301—303.

gekommen, das esoterische zu enthüllen und die Verkündigung des absoluten Evangeliums vorzubereiten.[1]

Das Verhältniß zwischen Christenthum und Bibel hat Schelling genau so bestimmt, wie Lessing in seinem Antigöze diese Sache geführt hat. Und an der letzten Stelle hören wir Lessing reden in seiner Erziehung des Menschengeschlechts: „sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums!“[2]

3. Die fortwirkenden Ideen.

Man erstaunt, in dem engen Raum zweier Vorträge eine solche Fülle fruchtbarer Ideen ausgestreut zu finden, deren Tragweite bis in die Mitte der Gegenwart reicht. Es sind Samenkörner, welche hundertfache Frucht getragen; aber unter den Schnittern, die auf dem heutigen Erntefeld ihr Tagewerk verrichten, wissen nur die wenigsten, daß Schelling der Sämann war.

Die Hervorhebung des weltgeschichtlichen Gegensatzes zwischen Mythologie und Christenthum, der weltgeschichtlichen Verwandtschaft der indischen und christlichen Religionslehre, der platonischen und christlichen Weltanschauung hat die Pfade der späteren Religionsphilosophie erleuchtet. Es ist ein Unterschied, ob man solche Verhältnisse blos bemerkt, was auch vor Schelling geschehen, oder dergestalt hervorhebt und leuchten läßt, daß sie gleichsam Gestirne werden, wornach die Schifffahrt der Wissenschaft ihren Lauf richtet. Das große Thema, welches die letzte Periode des Philosophen unausgesetzt beschäftigt hat, Mythologie und Offenbarung, ist in diesen Vorlesungen angelegt und von jetzt an in seinen Gesichtskreis eingetreten. Er hat die Verwandtschaft der Vedanta, des Platonismus und des Christenthums nicht blos bemerkt, sondern sie unter dem gemeinsamen Begriff der rein idealistischen Grundanschauung der Welt als die Hauptformen des „Intellectualsystems“ zusammengefaßt, welches den phänomenalen Charakter der Sinnenwelt und damit die innere Freiheit von der Welt durchschaut. Dieselbe Anschauung und Schätzung, inbegriffen den Vorzug, den die indische Religion vor der christlichen haben soll, bildet einen der Grundpfeiler der so viel späteren Lehre Schopenhauers.[3]

Es ist noch ein Punkt, welcher besondere Beachtung verdient. Der Gegensatz zwischen Mythologie und Christenthum hat Schelling nicht

[1] Ebendas. S. 303—305. — [2] Lessing, Erziehung des Menschengeschl. § 86. — [3] Vgl. dieses Werk (Jub.-Ausg.) Bd. IX. (Schopenhauer, 2. Aufl., 1898). Buch II. Cap. I. S. 172, Cap. VIII. S. 271 ff., 279 ff.

übersehen lassen, daß es auch eine „christliche Mythologie" giebt, die aus dem Glauben an die historische Person Jesu als den Messias und Welterlöser hervorgeht und darin besteht, daß in seinem Leben die messianischen Weissagungen der Vorzeit als erfüllt angeschaut werden, daß diese Person selbst vergöttert und symbolisch gefaßt wird. „Christus als der Einzelne ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Nothwendigkeit, ihn als symbolische Person in höherer Bedeutung zu fassen." Man habe sich in der Auslegung der evangelischen Berichte bestrebt, viele Erzählungen aus psychologischen Täuschungen begreiflich zu machen, „offenbar jüdische Fabeln, erfunden nach der Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments, über welche Quelle die Urheber sogar selbst keinen Zweifel zulassen, indem sie hinzusetzen: es habe geschehen müssen, damit erfüllet werde, was geschrieben steht". Es ist nicht gelegentlich oder beiläufig, daß Schelling von christlicher Mythologie redet, sondern er nimmt sie als eine nothwendige, der griechischen entgegengesetzte Erscheinung und behandelt sie in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst als eine förmliche Kategorie. Während im Alterthum die Religion auf die Mythologie gegründet wurde, gründet sich die christliche Mythologie auf die Religion. Dort stürzt mit der Mythologie auch die Religion, hier dagegen hat die Mythologie nur die Bedeutung der exoterischen Hülle, aus der die wahre Gestalt der Religion hervorgeht. „Außer den eigentlichen Mysterien der Religion giebt es nothwendig eine Mythologie, welche die exoterische Seite derselben ist, und die sich auf die Religion gründet, wie sich die Religion der ersten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete." [1]

Diesen Begriff der christlichen Mythologie genau so, wie Schelling denselben in seinen Vorlesungen über die akademische Methodenlehre ausspricht, hat dreiunddreißig Jahre später D. Fr. Strauß auf die Erklärung und Darstellung des Lebens Jesu, sowohl in kritischer als auch dogmatischer Hinsicht, angewendet; er hat diesem Object gegenüber mit Schelling die Unmöglichkeit sowohl der übernatürlichen als der natürlichen Erklärungsweise nachgewiesen und die mythologische als den einzigen Ausweg dargethan: er wollte die exoterische Hülle zerstören, welche Schelling als solche erkannt hatte und preisgab, und den esoterischen Inhalt des Christenthums wahren, ganz im Sinne Schellings: den Glauben an Christus als das Symbol der ewigen Menschwerdung

[1] Vorles. über die Meth. des akad. Stud. VIII. S. 293. IX. S. 296 ff., 302. Vgl. oben Cap. XXXI. S. 540.

Gottes. An der Stelle seiner „Schlußabhandlung", wo Strauß die Christologie, nachdem ihre bisherigen Stützen gefallen, positiv feststellt, beruft er sich direct auf Schellings Parallele in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.[1]

II. Geschichte und Rechtswissenschaft.

Es ist schon festgestellt, daß die Geschichte nicht eine Reihe zufälliger Begebenheiten, sondern die Entwicklung des menschlichen Lebens im Großen sei und die Aufgabe habe, die sittliche Welt der Freiheit, den Staat, hervorzubringen. Ganz im Geiste Platos erblickt Schelling im Staat nicht ein Product menschlicher Willkür, sondern das Abbild einer göttlichen Idee, ein lebendiges und sittliches Kunstwerk. Der Staat ist ein Organismus, der nicht gemacht und fabricirt werden kann, sondern sich entwickelt und gliedert; die Geschichte ist der Baumeister dieses Organismus, der Bildner dieses Kunstwerks, in welchem sich die göttliche Idee des Rechts offenbart: darum nennt Schelling die Geschichte den großen Spiegel des Weltgeistes, das ewige Gedicht des göttlichen Verstandes; selbst unter dem Heiligsten sei nichts, das heiliger wäre.[2]

Hier ist die Geschichte als Aufgabe des akademischen Studiums zu bestimmen; die Hauptfragen sind: *wie wird die Geschichte behandelt, wie studirt, und in welcher Absicht, oder gerichtet auf welches Object?* Die erste Frage enthält eine Schwierigkeit. Da die realen Wissenschaften in der Synthese des Philosophischen und Historischen bestehen, so sind von dieser Bestimmung zwei Wissenschaften von selbst ausgeschlossen: die Philosophie als solche und die Geschichte als solche. Die philosophische Construction der Geschichte fällt in die Philosophie, die religiöse in die Theologie; wie die Philosophie rein philosophisch darzustellen ist, so die Geschichte rein historisch, wobei drei Arten der Behandlung zu unterscheiden sind, die empirische, die entweder die Thatsachen ausmittelt oder sie in einer bestimmten, subjectiven Absicht verknüpft, und die künstlerische: den ersten Standpunkt nimmt die *empirische Geschichtsforschung*, den zweiten die *pragmatische Geschichtschreibung*, den dritten und höchsten, unter dem die Geschichte als Tragödie angesehen und episch dargestellt wird, die

[1] Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. D. Fr. *Strauß*. (1835.) Bd. II. § 149. = Schelling, Vorles. IX. S. 297, 298. — [2] Vorles. über die Meth. des akad. Stud. X. S. 306 ff., 309.

historische Kunst. Beispiele pragmatischer Behandlungsart sind Polybius und Tacitus, schlechte Beispiele die neuern Pragmatiker, von denen das Wort gegen den Famulus gilt: „was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln!" Beispiele historischer Kunst sind Herodot, „ein wahrhaft homerischer Kopf", und vor allem Thukydides, „in dem sich die ganze Bildung des perikleischen Zeitalters zu einer göttlichen Anschauung concentrirte".[1]

Wer Geschichte studiren will, dem giebt Schelling den vortrefflichen Rath, welchen schon Bacon ertheilt hatte: man möge die sogenannten Universalhistorien meiden, epische gebe es nicht, nur Compendien, aus denen niemals Geschichte gelernt werde, vielmehr lese man Specialgeschichte und Chroniken, welche historisches Leben enthalten. Wer sich zum historischen Künstler bilden will, halte sich an die großen Muster der Alten; unter den Neueren ist Gibbon mehr Redner als Geschichtsschreiber, unter den nationalen Historikern sind von dauernder Geltung Nic. Macchiavelli und Joh. Müller.[2]

Das Studium der Geschichte ist der Absicht nach politisch, sein Gegenstand ist die Bildung des Staats, „des objectiven Organismus der Freiheit", dessen Entwicklungsproceß ein Object ebenso nothwendiger Erkenntniß ausmacht, als die Natur: diese Erkenntniß ist die Rechtswissenschaft, die sich zu der Geschichtsforschung verhält, wie die Naturphilosophie zur Naturwissenschaft. In ihr vereinigt sich die philosophische und historische Betrachtung, ihr eigentliches Thema ist der geschichtliche Entwicklungsgang der öffentlichen, von den großen Zwecken des Staatslebens erfüllten Gesetzgebung, die den sittlichen Zustand der Freiheit gestaltet und organisirt. Was nicht in die lebendige Entwicklung des öffentlichen Rechtes gehört, wie alle blos auf den äußeren Staatsmechanismus bezüglichen Gesetze und das von dem öffentlichen Leben abgesonderte Privatrecht, ist kein Gegenstand der philosophisch-historischen Rechtswissenschaft, sondern der empirischen Rechtskenntniß; das Gegentheil der letzteren ist die abstracte Rechtsphilosophie, das sogenannte Naturrecht, das, selbst ohne allen historischen Geist, in einem leeren Formalismus, in „einem Schnappen nach Begriffen" besteht und vollkommen unfähig ist, rechtsphilosophische Bildung zu geben. Eine der wichtigsten Aufgaben ist die Einsicht in

[1] Vorles. X. S. 307—311. — [2] Ebendas. S. 311 ff.

die weltgeschichtlichen Gegensätze der öffentlichen Rechtsformen, in den Gegensatz der antiken und modernen Staatsbildung, in die Differenzirung des öffentlichen Lebens der späteren Zeit in Staat und Kirche, in das nothwendige Verhältniß beider. Die höchste Aufgabe ist auch hier die aus der Erkenntniß der herrschenden Mächte der Zeit, d. h. aus den historischen Ideen geschöpfte Reproduction der Staatsbildung, welche Schelling schlechtweg „die Construction des Staats" nennt. Zwei Grundanschauungen stehen einander entgegen: nach der einen ist der Staat Selbstzweck, nach der anderen Nothbehelf und Mittel der Sicherheit. Eine mustergiltige Construction des Staats im ersten und absoluten Sinn giebt Plato (historisch, nicht utopistisch verstanden, wie wir hinzufügen, damit man Schelling richtig verstehe), als die beste im zweiten, blos relativen Sinn mag Fichtes Naturrecht gelten, der erste Versuch, den Staat wieder als reale Organisation darzustellen.[1]

III. Naturwissenschaft und Medicin.

Die Geschichte ist die Entwicklung der sittlichen Welt, die Natur die der organischen; wie sich die Geschichtswissenschaft zur Jurisprudenz, so verhält sich die Naturwissenschaft zur Medicin. Die Einführung der Naturphilosophie in das akademische Studium der Naturwissenschaft ist das gemeinsame Ziel und Thema der drei Vorlesungen, die von der Naturwissenschaft im Allgemeinen, der Physik und Chemie, der Medicin und organischen Naturlehre überhaupt handeln. Der Zeitpunkt, worin Schelling diese Vorträge hielt, war für seine Sache der günstigste, die Naturphilosophie stand in ihrer ersten Blüthe und hatte namentlich unter den Aerzten Epoche gemacht. Die Fassung, in welcher die Naturphilosophie jetzt gilt, ist bereits die ihrer zweiten Entwicklungsform, wie das Identitätssystem sie begründet hat und die Einleitung zu der zweiten Ausgabe der „Ideen" dieselbe ausspricht: es ist die Naturphilosophie in der Form der Ideenlehre.

Es ist nicht genug, die Körper und deren äußere Eigenschaften zu kennen, man muß wissen, was sich in ihnen verkörpert. So wenig ein Gedicht, das im Druck erschienen, aus der äußeren Gestalt der Typen und ihrer Zusammensetzung begreiflich zu machen ist, so wenig die Natur aus der äußeren Wahrnehmung der Körper. Auch die Natur

[1] Ebendas. S. 312–316.

ist esoterisch und exoterisch, sie erkennen heißt sie enthüllen.[1] Daher muß sich die Naturwissenschaft von dem empirischen Standpunkte zum philosophischen erheben. Wird das Wesen der Natur ohne Rest in die äußeren Erscheinungen und den Mechanismus der Körperwelt aufgelöst, so bleibt nur zweierlei übrig: man muß den Geist dann entweder verneinen oder der Natur entgegensetzen; das erste geschieht in der atomistischen (epikureischen) Lehre des Materialismus, das zweite in der dualistischen Descartes'. Beide sind unfähig, Leben und Organismus zu erkennen. Die Natur lebt, die Begriffe der empirischen Naturwissenschaft sind todt; in dem Bemühen, das Naturleben zu fassen, gleichen jene Begriffe dem Strohhalme, der sich dem Durchbruch des Oceans entgegenstellt.[2] In ihrer Einheit und unbedingten Nothwendigkeit steht die lebendige Natur dem Wissen gegenüber, wie das Schicksal dem Handeln, und wie der Kampf des tapferen Mannes mit dem Verhängniß ein Schauspiel für Götter, so ist das Ringen des Geistes nach der Anschauung der ursprünglichen Natur und des ewigen Inneren ihrer Erscheinungen ein nicht minder erhebender Anblick. Ohne die siegreiche Erfüllung dieses Kampfes bleibt die Begierde nach Erkenntniß der Dinge unbefriedigt und das Streben darnach in der Tiefe des menschlichen Gemüthes gespannt, harrend und drängend, daß die verschlossenen Pforten der Natur sich aufthun. Hier empfindet Schelling die Verwandtschaft der Naturphilosophie und ihrer Aufgabe mit dem Streben des goetheschen Faust, der damals erst als Fragment bekannt war. „In diesem eigenthümlichsten Gedicht der Deutschen hat der Dichter einen ewig frischen Quell der Begeisterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wissenschaft zu dieser Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über sie zu verbreiten. Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt."[3]

Da die Erscheinungen der Körperwelt zu ihrer gemeinsamen Substanz die Materie haben, so ist der wahre Begriff der letzteren die Bedingung und Grundlage naturphilosophischer Erkenntniß. Es ist eine grundfalsche Voraussetzung, welche der Materie nach der atomistischen

[1] Vorles. XI. S. 317 ff., 321. — [2] Ebendas. S. 318—323. — [3] Ebendas. S. 325 ff. Vgl. Meine Schrift über „Goethes Faust" (4. Aufl.) Buch I. Cap. I. S. 14, Buch II. Cap. IV. S. 90—92.

Annahme die Einheit und nach der mechanischen das innere Leben abspricht, ein solcher unwahrer Begriff verdunkelt alles und ist der Tod der Naturphilosophie, weil eine solche Materie der Tod der Natur wäre; sie ist nicht als bloßes Object oder reine Realität zu fassen, sondern als Subject-Object, d. h. als Selbstgestaltung und Selbstanschauung, als Verkörperung der Ideenwelt, als Production des Lebens, das unmöglich aus dem Tode hervorgehen kann.[1] Die materielle Erscheinung der Ideenwelt ist das sichtbare Universum, der Weltbau, das System der Centralkörper, welches unsere Sonnenwelt in sich begreift, deren Gesetze Kepler entdeckt hat. Diese Gesetze sind nicht aus der empirischen Voraussetzung einer centrifugalen und attractiven Kraft zu erklären, sondern unmittelbar aus der Vernunft selbst abzuleiten. Auf die Identität der Weltkörper, näher auf die Uebereinstimmnng der Planeten mit den Producten der Erde gründet sich die physische Astronomie. Diese Producte selbst sind ihrem ganzen Umfange nach aus der Entwicklungsgeschichte der Erde zu begreifen, es wäre die Aufgabe der Geologie, die Genesis aller in historischer Stetigkeit und Wechselbestimmung darzuthun; eine solche Geologie bildet den Mittel- und Ausgangspunkt der gesammten Naturgeschichte.[2] Die Materie differenzirt sich in Licht und Schwere, die sich im Reich der Materie verhalten wie Seele und Körper; die inneren Thätigkeitsäußerungen der Materie bilden den dynamischen Proceß, dessen nothwendige Formen und Stufen in der magnetischen, elektrischen und chemischen Thätigkeit zu erkennen und zugleich in ihrer Einheit zu begreifen sind; sie werden nicht erklärt durch die hypothetischen Elemente imponderabler Flüssigkeiten, die in einander geschachtelt sein sollen, der Aether in den Poren des magnetischen Fluidums, dieses in den Poren des elektrischen, welches selbst in denen des Wärmestoffs untergebracht wird, wie der letztere in denen des gröberen Stoffes der Luft. Die Darstellung des dynamischen Processes im Universum ist im weitesten Sinn Meteorologie, die einen Theil der physischen Astronomie ausmacht. Wir dürfen uns kurz fassen, um nicht frühere Ausführungen zu wiederholen.[3]

---

[1] Vorles. XII. S. 325, 332. XI. S. 321. Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 321. — [2] Vorles. über die Meth. des akad. Stud. XII. S. 327—330. Vgl. über den Weltbau oben Buch II. Cap. XVIII. u. XIX. S. 399—405. Cap. XXVI. S. 472 ff. — [3] Vorlesungen über die Methode u. s. f. XII. S. 330 bis 334.

Die allgemeine Physik gilt als nothwendige Stufe und Zugang zu dem Heiligthum des organischen Lebens, das die Natur im Kleinen, in ihrer vollkommenen Concentration und Selbstanschauung darstellt. Nur aus der Erkenntniß der Bildungen und Gesetze der organischen Welt läßt sich der menschliche Körper und diejenigen organischen Veränderungen, welche man Krankheiten nennt, begreifen. Darum muß die Medicin, will sie Wissenschaft sein, allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden; sie bedarf sicherer, aus dem Wesen des Organismus selbst geschöpfter Grundsätze, die auch der brownschen Erregungslehre noch fehlten.[1] Nur aus den Functionen und dem Verhältniß der Kräfte, die das Wesen des organischen Lebens ausmachen, lassen sich deren Hemmungen und Mißverhältnisse, worin das Wesen der Krankheit besteht, einsehen; nur auf eine solche Einsicht kann eine wissenschaftliche Arzneilehre gegründet werden. Um die organischen Hemmungen in ihren Typen und Metamorphosen zu erkennen, ist eine Einsicht in die Entwicklungsgesetze des Organismus nothwendig, die von Aufgabe zu Aufgabe fortschreiten muß bis zur Entwicklungslehre der gesammten organischen Welt, die alle sichtbaren Formen lebendiger Bildungen umfaßt von der Pflanze bis zum Gipfel des Thiers. Die Formen der äußeren Bildung zeigen den Weg; diesen Weg geht und führt die vergleichende Anatomie. Die Vergleichung geht nicht auf ein empirisches Vorbild, am wenigsten das des menschlichen Körpers, dessen verborgene und complicirte Bildung die Erhebung zu einfachen und allgemeinen Ansichten erschwert; daher die Beschränkung der Anatomie auf die des menschlichen Körpers, im Dienste der Arzneikunst, zwar aus praktischen Gründen begreiflich, aber der Wissenschaft selbst in keinem Betracht vortheilhaft war. Der Anatom als Naturforscher hat die wirklichen Formen in ihrer historischen Wahrheit zu erkennen und auszusprechen; er erkläre sie nicht teleologisch, sondern genetisch, er frage nicht: wozu dient dieses oder jenes Organ, sondern: wie ist es entstanden? Er zeige die reine Nothwendigkeit seiner Formation. Je allgemeiner, je weniger auf den besonderen Fall die Ansichten eingerichtet sind, aus denen er die Genesis der Formen herleitet, desto eher wird er die unaussprechliche Naivetät der Natur in so vielen ihrer Bildungen erreichen und fassen. Am wenigsten wolle er, indem er die Weisheit und Vernunft Gottes zu bewundern meint,

[1] Vorles. XIII. S. 335—337.

seine eigene Unweisheit und Unvernunft zu bewundern geben. Beständig sei in ihm die Idee von der Einheit und inneren Verwandtschaft aller Organisationen, der Abstammung von einem Urbilde: diese darzustellen, halte er für sein einziges wahres Geschäft. In der vollkommenen Entwicklungslehre oder (wie Schelling sagt) historischen Construction der organischen Natur vollendet sich die Ideenlehre der Natur und grenzt unmittelbar an das Gebiet der Kunst.[1]

Fünfunddreißigstes Capitel.

Das Universum als göttliches Kunstwerk. Das göttliche und natürliche Princip der Dinge.

I. Die Gesammtanschauung der Identitätslehre.

1. Das Weltganze.

Um in dem Ideengange unseres Philosophen einheimisch zu bleiben, muß man sich immer wieder die Aufgaben vergegenwärtigen, die ihn beschäftigen, den Stand der gelösten und der zu lösenden. Unter dem Gesichtspunkt der Identitätslehre soll die Philosophie auf ein neues Fundament gegründet und auf diesem die Construction sowohl der reellen als ideellen Reihe aufgeführt werden: die Lösung der ersten Aufgabe ist in der „Darstellung" des Systems enthalten, die der zweiten in den naturphilosophischen Werken und zum Theil auch in jener grundlegenden Schrift, die Lösung der dritten wird gefordert. Indessen muß die Entwicklung des Bewußseins in den drei Stufen des theoretischen, praktischen und künstlerischen Geistes schon zur Construction der ideellen Reihe gerechnet werden, dasselbe gilt von der Darstellung der Wissenschaften und ihrer Probleme; daher dürfen das System des transscendentalen Idealismus und die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums als Beiträge zur Lösung der dritten Aufgabe gelten. Schelling selbst erklärt es ausdrücklich, daß sein System des Idealismus dazu bestimmt war,[2] dennoch betrachtet er die dritte Aufgabe als offen, und wir müssen sie in Aussicht auf den weiteren Ideengang im Auge behalten.

---

[1] Ebendas. S. 341—343. Ueber die vergl. Anatomie s. oben Cap. XVII. S. 394—395. — [2] Fernere Darstellungen aus dem System der Philos. S. W. I. Bd. 4 S. 410.

Aber es wird nicht blos der Gegensatz und die Ergänzung jener beiden Reihen, sondern deren Einheit gefordert, die ein Ganzes ausmacht; das Universum als Offenbarung des Absoluten. Unwillkürlich drängt sich an der Stelle, die wir erreicht haben, das Bedürfniß hervor, sich der einen, ungetheilten und ungebrochenen Weltanschauung der neuen Identitätslehre zu versichern und ihre Strahlen in einen Punkt zu sammeln, aus dem sich das Ganze erleuchtet. Das Universum ist weder blos natürliche noch blos geistige Welt, auch nicht die Ergänzung oder Verknüpfung beider, sondern deren wesentliche und durchgängige Einheit, es erscheint unter dem gegebenen Standpunkt Schellings als ein göttliches Kunstwerk in lebendiger, fortschreitender Entwicklung, sich vollendend in der genialen Production der ästhetischen Kunst, sich enthüllend in der Philosophie: darum gilt die Natur als „Verkörperung ewiger Ideen", der Staat als sittliches, die Kirche als religiöses Kunstwerk, die Philosophie als „das wahre Organ der Theologie", die Kunst als „das ewige Organon und Document der Philosophie", die intellectuelle Anschauung als deren nothwendige Erkenntnißart. Denn alles künstlerische Erkennen besteht in einer ästhetischen Reproduction, einer nachschaffenden und nachdichtenden Einbildung, die das Wesen der intellectuellen Anschauung ausmacht. Die Welt will gleich einem Kunstwerk angeschaut und erkannt werden: sie ist es im tiefsten Sinne des Worts.[1]

Sobald man diesen Gesichtspunkt gefaßt hat, kann man nicht mehr in unklarem Zweifel sein, mit welchem Recht und in welcher Bedeutung Schelling das Vermögen intellectueller Anschauung zur philosophischen Erkenntniß fordert. Nur diesem Sinn enthüllt sich und nur ihm läßt sich einleuchtend machen die das Weltall schaffende und durchdringende Kunst. Auch wird der Standpunkt Schellings keineswegs durch den gewöhnlichen Einwurf erschüttert, daß die Welt nicht nach der Analogie der menschlichen Kunst betrachtet werden dürfe; es handelt sich um das Wesen der genialen Kunst, die weit tiefer gegründet ist, als jener Einwurf überhaupt sieht, es handelt sich nicht um Vergleichungen und Analogien gewöhnlicher Art, die im günstigsten Fall bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit reichen, sondern um eine in der Identität wurzelnde und diese offenbarende Uebereinstimmung. Hier wird die göttliche Kunst nicht nach Art der menschlichen, auch

[1] S. oben Buch II. Cap. XXVIII. S. 495 ff. Cap. XXXI. S. 531—536.

nicht nach dem Vorbilde der genialen, sondern diese vielmehr aus dem Wesen der göttlichen begriffen: eine Anschauung, die sich im Fortgange der Ideen Schellings vertieft. Es wird der Zeitpunkt kommen, welcher nicht fern ist, wo aus dem Wesen Gottes die menschliche Freiheit begründet, von hier aus jenes erleuchtet und die verpönte Analogie der göttlichen und menschlichen Natur selbst zur Richtschnur lebendigster und tiefster Gotteserkenntniß genommen wird.

2 Das Vorbild Platos (Timäus).

Die Anschauung der Welt als eines göttlichen Kunstwerks bildet den Grundcharakter der Lehre Schellings, soweit sich dieselbe vor unsern Augen entwickelt hat. Wir erkennen hierin seine Verwandtschaft mit Plato, in dessen Lehre diese Vorstellungsart zum ersten mal ausgeprägt und selbst künstlerisch vollendet worden. Im Gefühle seiner gleichartigen Weltanschauung möchte Schelling jetzt auch die platonische Form sich aneignen und sein System in Dialogen darstellen; er hatte eine Reihe im Sinn, doch ist nur einer ausgeführt worden, den wir als die Urkunde des platonischen Typus seiner Lehre betrachten. Als Vorbild schwebte ihm der Timäus vor, worin Plato die Natur als göttliches Kunstwerk construirt. Zwei Ursachen wirken nach dieser Construction in der Bildung der Natur zusammen: die Idee und die Materie; und daraus erklärt sich, warum die Dinge die Ideen zugleich ausdrücken und trüben. Dieser Auffassung gemäß und im Hinblick auf eine Stelle des Timäus, die sie beurkundet, läßt Schelling seinen Dialog „über das göttliche und natürliche Princip der Dinge“ handeln. Indessen steht, unbeschadet der künstlerischen Weltanschauung, das Verhältniß jener beiden Principien anders im Timäus als bei Schelling: hier soll es aus der Identität begriffen werden, dort ist es ausgesprochener Dualismus. Der Widerstreit der Identitätslehre mit dem Timäus liegt in dem Begriff der Materie und konnte von Schelling nicht auf die Dauer unbemerkt bleiben; sobald er die Differenz einsah, mußte er entweder seine eigene Lehre in diesem wichtigen Punkt oder den Timäus für unplatonisch halten; er wählte den zweiten Ausweg, urteilte schon in seiner nächsten Schrift abschätzig vom Timäus und gab sich der Einbildung hin, derselbe sei ein weit späteres Machwerk.[1]

---

[1] S. oben Buch I. Cap. IX. S. 121.

3. Das Vorbild Brunos. Das Gespräch.

Der spinozistischen Weltanschauung widerstreitet die platonische aus doppeltem Grunde: als Ideenlehre und vermöge ihres dualistischen Charakters. Nach dem Vorbilde Spinozas hat Schelling eben erst das System seiner Philosophie dargestellt, nachahmend die mathematische Methode; jetzt will er es nach platonischem Muster darstellen, nachahmend die dialogische Kunstform. Werden jene beiden Systeme jedes in seinem eigenthümlichen und engsten Sinne genommen, so ist der Gegensatz fest, und sie können nur unkritisch mit einander vermengt werden: dies ist nicht die Art Schellings. Wird dagegen der Spinozismus in seinem weitesten Sinn als Pantheismus oder Alleinheitslehre genommen und die letztere so gefaßt, daß sie die Ideen (Zweckbegriffe) einschließt; wird auf der anderen Seite der Platonismus als künstlerische Weltanschauung so verstanden, daß er den Dualismus ausschließt und die weltschaffende Kunst der Materie inwohnen läßt, so gehen die beiden Weltansichten in eine zusammen: dies ist der Weg, den Schelling von sich aus ergriffen, und den in den Anfängen der neuen Zeit der italienische Naturphilosoph Giordano Bruno gesucht und gewiesen hatte, ein Platoniker in pantheistischem Geist und als Pantheist der Vorgänger Spinozas! In ihm hatte sich die von der Renaissance wiederbelebte platonische Lehre mit der kopernikanischen Weltanschauung vereinigt und naturalistisch gestaltet, sie hatte den Dualismus abgelegt und die Alleinheitslehre verkündet, deren Princip die Einheit der Gegensätze war. Um die Verwandtschaft zwischen Spinoza und Bruno zu bezeugen, hatte Fr. H. Jacobi in der zweiten Ausgabe seiner „Briefe über die Lehre des Spinoza" Auszüge aus Brunos italienischer Schrift „von der Ursache, dem Princip und dem Einen" mitgetheilt. Hier erkannte Schelling seinen Vorgänger und nannte nach ihm sein Gespräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge „Bruno", zugleich bezeichnet dieser Name den Hauptunterredner, durch welchen Schelling seine eigene Sache führt.

Es bedarf nur eines Blicks in die Schrift des italienischen Philosophen, um den Leser empfinden zu lassen, wie lebhaft dieser Denker in diesem Zeitpunkte Schellings Aufmerksamkeit fesseln mußte.[1] „Mir erscheint Gott", sagt Bruno, „als ein innerlicher Künstler, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet." „Diese lebendigen

[1] S. oben Buch II. Cap. XXV. S. 462 ff.

Werke, sollten sie hervorgebracht sein ohne Verstand und Geist, da unsere leblosen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie beides schon erfordern? Wie unendlich muß nun dieser Künstler, der inwendige Allgegenwärtige, über uns erhaben sein, er, der nie ausschließend Stoff oder Gegenstände wählt, sondern unaufhörlich und in allem alles wirket!" „Wer unsern Betrachtungen gefolgt ist, dem kann die Behauptung des Heraklit von der durchgängigen Coincidenz des Entgegengesetzten in der Natur, welche alle Widersprüche enthalten, aber zugleich sie in Einheit und Wahrheit auflösen muß, nicht mehr anstößig sein". „Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum nachzuforschen. Den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln; dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst". „Wer dies Eine faßt, der faßt Alles; wer dies Eine nicht faßt, der faßt Nichts".[1]

Der Gegensatz zwischen Platonismus und Spinozismus soll aufgelöst, die Einheit der teleologischen und pantheistischen Weltbetrachtung dargethan werden: dieser Aufgabe ist der bewegende Grundgedanke in den Lehren des Materialismus (Hylozoismus) und des Intellectualsystems, des Realismus und Idealismus, sie ist das bewußte Ziel der Systeme unserer Leibniz, Fichte und Schelling. Von den vier Unterrednern des Gesprächs ist Bruno schon charakterisiert, Lucian führt die fichtesche, Anselmo die leibnizische, Alexander die hylozoistische Ansicht; der Dialog selbst zerfällt in drei Abschnitte, der letzte in zwei Hälften: die erste Unterredung und den ersten Theil der dritten führen Anselmo und Alexander, die zweite und den Schluß der dritten Lucian und Bruno, das letzte Wort hat Bruno-Schelling, nachdem Lucian-Fichte die Einseitigkeit seiner Ansicht erkannt und zugestanden hat.[2] Mit einer solchen dialogischen Figur war leichter fertig zu werden als mit dem wirklichen Fichte!

II. Der Ideengang im Bruno.

1. Die wahre Erkenntniß.

Die erste Frage geht auf die Bedingungen und die Natur der wahren Erkenntniß, die als solche endgültig und absolut ist, daher die

[1] Fr. H. Jacobis Werke (1819). Bd. IV. Abth. II. Erste Beilage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza. S. 8 ff S. 43—46. — [2] Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch. 1802. (2. Aufl. 1842.)

Merkmale der blos relativen ausschließt. Nun ist alle Erkenntniß, die nur für die menschliche Betrachtung gilt, relativ, sie ist es, selbst wenn sie für alle Menschen, alle endlichen Wesen, alle zeitlichen Dinge gültig wäre; die wahre Erkenntniß ist daher unabhängig von aller Zeit, sie ist ewig, ebenso sind ihre Objecte zeitlos, unwandelbar, sich selbst gleich, keiner zeitlichen Veränderung, keinem Gesetze des Mechanismus unterworfen: die ewigen Begriffe oder Ideen. Sie allein sind das wahrhaft Seiende und Wirkende, alles andere ist ihre Erscheinung, sie sind die ewigen Urbilder, die Erscheinungen sind deren vergängliche Abbilder, jene sind unentstanden, diese hervorgebracht, beide sind von Natur, daher muß zwischen der „urbildlichen" und „hervorbringenden Natur", der ewigen und zeitlichen unterschieden werden. Als Abbilder, die im Laufe der Zeit entstehen und vergehen, sind die Dinge den Urbildern zugleich gemäß und widerstreitend, wurzelnd in einem göttlichen und in einem blos natürlichen Princip. Die Uebereinstimmung mit dem Urbilde macht den Charakter der Schönheit, daher ist diese innerhalb der Erscheinungswelt gehemmt und tritt überall da hervor, wo es der Naturlauf gestattet; daher sind die ewigen Begriffe schöner und vortrefflicher als die Dinge: sie sind nothwendig und allein schön.[1]

Die Urbilder sind die alleinigen Objecte der wahren Erkenntniß, also sind Wahrheit und Schönheit nothwendig identisch. Die Erkenntniß der Wahrheit ist die Philosophie, die Production der Schönheit die Kunst, zu der das Individuum, welches sie ausübt, sich verhält nicht als Meister, sondern als Organ, denn das Individuum besitzt nicht die Idee der Wahrheit und Schönheit, sondern wird von ihr besessen und handelt unter der Gewalt eines Triebes. Philosophie und Kunst sind von gleich göttlicher Abkunft und üben „denselben Gottesdienst", nur daß in jener erleuchtet und erkannt wird, was diese erkenntnißlos aus dunkler Tiefe hervorbringt; die Philosophie verwandelt in Idee, was die Kunst verkörpert, darum verhalten sich beide, wie die Idee zur Natur, das Urbild zum Abbild, der esoterische Gottesdienst zum exoterischen, die Mysterien zur Mythologie. Die

---

S. W. Abth. I. Bd. 4. Der erste Abschnitt S. 217—234, der zweite S. 234 bis 307, die erste Hälfte des dritten S. 307—321, die zweite 321—329. (Polyhymnio bleibt stumme Figur, das ihm zugewiesene Thema deutet auf die unterbliebene Fortsetzung des Gesprächs.)

[1] S. W. I. B. 4. S. 217—226.

Philosophie ist ihrem Wesen nach esoterisch, sie ist nothwendig geheim und braucht nicht erst geheim gehalten zu werden, so wenig als die Mysterien entweiht werden können. Das Thema beider ist dasselbe. Eingedenk eines Ausspruches des Spinoza läßt Schelling seinen Bruno erklären: „Ich sage euch nicht sowohl, welche Philosophie ich für die beste halte, in Mysterien gelehrt zu werden, als vielmehr von welcher ich wisse, daß sie die wahre sei.“[1]

2. Die Einheit der Gegensätze.

Nicht das System dieser Philosophie soll hier ausgeführt werden, nur das Princip, „der Grund und Boden“ dargestellt, auf dem sie erbaut wird. Der Grundgedanke ist das absolut Erste, das allem vorangeht. Wir kennen bereits die gegensätzliche Natur der Dinge; da sie von allen Dingen gilt, so begreift sie auch alle Gegensätze in sich; da sie nur von den Dingen gilt, so entspringt sie mit ihnen zugleich: daher ist das Erste, welches allem vorangeht, nothwendig gegensatzlos, also Eines, die Einheit, aus der alle Gegensätze hervorgehen, in der sie als solche nicht enthalten sind, also deren Indifferenz: „die Idee dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl vereinigt, als vielmehr Eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind“. Diese Einheit ist in Ansehung der Gegensätze nicht relativ, sondern „absolut“ und gilt nicht „beziehungsweise“, sondern „schlechthin“.[2]

Die absolute Einheit der Gegensätze ist nothwendig auch die Einheit absoluter Gegensätze. Relativ entgegengesetzt sind solche, deren Gegensatz in einem dritten aufhört, so verhält es sich z. B. mit der Mischung zweier Körper; absolut entgegengesetzt solche, die stets und schlechthin getrennt sind und nie das eine übergehen kann in das andere, so verhält sich z. B. das Object zu seinem Spiegelbild, das Urbild zum Abbild. Der höchste aller Gegensätze, darum der allumfassende, ist der des Idealen und Realen; daher kann das Princip der wahren Philosophie nur in der absoluten Einheit oder Indifferenz dieser beiden bestehen. Das Ideale wird gedacht, das Reale angeschaut, der Begriff bildet eine Einheit, die Anschauung ist mannichfaltig, jener ist unendlich, allgemein, generell, diese dagegen endlich, besonderer Art, individuell: die Einheit des Idealen und Realen ist demnach die denkende Anschauung, welche Einheit und Vielheit, Unendliches und Endliches,

---

[1] Ebendas. S. 226—235. — [2] Ebendas. S. 235—237.

Allgemeines und Besonderes, Gattung und Individuum in Eins setzt. Diese Einheit ist der angeschaute Begriff oder die Idee. Jede wahre Anschauung ist bestimmt durch den Begriff und ohne denselben blind; was wir begrifflos anschauen, davon haben wir gar keine Anschauung; der Begriff vollendet sich erst in der Anschauung und bleibt ohne dieselbe unbestimmt und leer; was wir anschauungslos denken, davon haben wir keinen wahren Begriff: darum ist der angeschaute Begriff oder die Idee allein das wahre Erkenntnißobject. Die Begriffe durch fortschreitende Theilung und Specification bestimmen und individualisiren heißt sie in Anschauungen verwandeln: dies ist die Kunst der Ideenbildung, die Kunst des Erkennens, welche Plato Dialektik genannt, und von der ganz im Sinn und selbst nach den Worten Platos unser Bruno sagt, sie sei „eine Gabe der Götter an die Menschen, die zugleich mit dem reinsten Feuer des Himmels Prometheus auf die Erde brachte". Jeder Begriff hat seine bestimmte Stelle in der Ordnung aller, seinen Ort in dem globus intellectualis, höheren untergeordnet, niederen übergeordnet. Es giebt darum nothwendig einen höchsten Begriff, der alle in sich schließt. Es muß „von allem eine Idee, hinwiederum also alles in einer Idee sein". Die höchste Idee ist die absolute Einheit, die Idee aller Ideen und als solche der einzige Gegenstand aller Philosophie. Diese Idee ist die Einheit der Wahrheit und Schönheit.[1]

Die Einheit der Wahrheit und Schönheit ist vollkommen gleichbedeutend mit der des Denkens und Anschauens, des Unendlichen und Endlichen; es ist die ewige Einheit, in der Eines ist, was im zeitlichen Erkennen nur vereinigt wird und darum den Charakter relativer Entgegensetzung behält. Innerhalb der Sphäre dieser Entgegensetzung verhält sich der Begriff zur Anschauung, wie das Unbestimmte zum Bestimmten, das abstract Unendliche zum Endlichen, die unbegrenzte Möglichkeit zur Wirklichkeit; hier erscheint der Begriff als das Unwirkliche, Mangelhafte, Negative, die Anschauung dagegen als das Wirkliche und Positive. So verkehrt sich hier das wahrhaft Positive in sein Gegentheil und die Wahrheit wird auf den Kopf gestellt. Eben darin besteht das Wesen der ewigen gegensatzlosen Einheit, daß hier der Begriff Anschauung ist, daß Möglichkeit und Wirklichkeit hier nicht entgegengesetzt sind, sondern identisch. So lange Möglichkeit und Wirklichkeit aus einander fallen, giebt es ein Nichtsein, es giebt keines,

[1] Ebendas. S. 237—243, 247, 291 ff.

wenn sie identisch sind, daher ist in der ewigen Einheit kein Nichtsein. Alles Nichtsein besteht in der Differenz des Möglichen und Wirklichen, das ewige und lautere Sein in der Indifferenz beider.[1]

Hier aber drängt sich eine Frage auf, die, wie Lucian sagt, tief in die Natur des Unbegreiflichen führt. Die Idee ist der ewig angeschaute Begriff, in dem Unendliches und Endliches Eines sind. So begreiflich das Endliche in der Zeit ist, so unbegreiflich erscheint es in der Idee, im Ewigen, im Absoluten. Was bedeutet die ewige, absolute, zeitlose Endlichkeit? In der Zeit ist jedes Endliche bestimmt durch ein anderes, das wieder durch anderes bestimmt ist, es hat seine Möglichkeit außer sich, es entsteht und vergeht im endlosen Causalnexus der Dinge; im Absoluten giebt es keine Zeit, keinen endlosen Causalnexus, keine dadurch bedingte Endlichkeit, die Ideenwelt ist ein vollendetes Ganzes, die Ideen sind nicht außer, sondern in einander, sie sind ewig lebendig, jede trägt das Ganze in sich, das Endliche in der Idee ist wie der organische Theil im organischen Leibe, nur unendlich vollkommener; es ist im Ganzen begriffen, selbst Ganzes, es hat seine Möglichkeit nicht außer sich, sondern in sich und daher die Macht, sich vom Absoluten abzusondern und aus der Einheit des göttlichen Lebens herauszutreten. Dann wird es „durch seinen eigenen Willen ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott". In diesem Punkt liegt das mysterium magnum. Das Leben des Endlichen in der Zeit ist eine That des Endlichen vor aller Zeit und wäre unmöglich, wenn es nicht ein Endliches im Absoluten gäbe. Die Präexistenz des Endlichen ist das Thema der heiligen Lehre in allen Mysterien.[2] (Setzen wir diese Willensthat des Endlichen, diesen Willen zum Dasein als das Erste, mit Niederschlagung aller Vorfragen, so haben wir das Princip der Lehre Schopenhauers.)

3. Die absolute Einheit als Princip des Wissens.

Die Antwort schließt eine neue Frage in sich. Die wahre Philosophie scheint die Grundbedingungen der kritischen vergessen zu haben, denn ihr Princip ist aller Zeit, allem Werden, allem Bewußtsein völlig entrückt. Es ist daher Lucian, der das Bedenken erhebt: „Wie du von da zu dem B e w u ß t s e i n zurückkehrtest, nachdem du es weit überflogen, verlangt mich zu sehen". Wir hören Fichten reden, der Schellings Lehre

[1] Ebendas. S. 243—245. Vgl. Fernere Darstellungen u. s. f. S. W. I. Bd. 4. S. 347. — [2] Bruno. S. 245—252, vgl. S. 233—235.

für einen Rückfall in den Dogmatismus erklärt hat. Unser Gespräch hat die Philosophie auf einen Punkt hingeführt, wo, wie es scheint, die menschliche Erkenntniß aufhört und das Princip der Dinge nicht auch zugleich Princip des Wissens sein kann. Dieser Einwurf ist zu entkräften, es ist zu zeigen, daß die Identitätslehre in Wahrheit leistet, was Fichte gefordert, aber in dem eigenen System nicht ausgeführt hatte.

Setzen wir das Princip des Wissens in das Bewußtsein (Ich), so muß zwischen dem reinen und empirischen, dem absoluten und begründeten Bewußtsein wohl unterschieden werden. Diesen Unterschied hatte Fichte hell erleuchtet. Das begründete (empirische) Bewußtsein ist relativ, es ist nothwendig auf ein ihm entgegengesetztes Object bezogen, es ist „das Wissen", dem „das Sein" gegenübersteht, das Ideale im Gegensatze zum Realen. Dieses Wissen und dieses Sein bedingen sich gegenseitig, keines kann sein ohne das andere, darum ist keines von beiden Princip des anderen, darum überhaupt nicht Princip. Das Princip des Wissens ist (nicht das empirische, sondern) das absolute Bewußtsein: diese Einsicht hat Fichte gehabt und sie bleibt in voller Kraft. Da aber Wissen und Sein sich wechselseitig bedingen, daher nothwendig und untrennbar verknüpft sind, so muß das Princip des einen nothwendig zugleich das des anderen sein, also die Einheit von Wissen und Sein, und zwar eine solche Einheit, die den Gegensatz beider begründet, daher selbst gegensatzlos ist: die absolute Identität oder Indifferenz beider (des Idealen und Realen). Fichte hatte das absolute Bewußtsein *nur* als Grund des relativen, *nur* als Princip des Wissens gefaßt, nicht ebenso als das des Seins: darin bestand seine Einseitigkeit und ihm selbst unüberwindliche Schranke: dies war die sterbliche Seite der Wissenschaftslehre! Schelling faßt die absolute Identität des Idealen und Realen als absolutes Bewußtsein, Erkennung, Selbstanschauung. Der Einwurf Lucians wird damit gegenstandslos. Es ist nicht mehr zu fragen, wie kommen wir von jener absoluten Einheit zum Bewußtsein, denn sie selbst ist Wissen und Erkennen, sondern wie entsteht das relative (endliche) Bewußtsein, das nothwendig auf die Dinge bezogene, diesen entgegengesetzte, mit ihnen zugleich gegebene? Die Frage muß sich demnach verallgemeinern: *wie entsteht das Endliche überhaupt?* Die Frage nach der Entstehung des Bewußtseins ist „nur ein besonderer Fall der allgemeinen Untersuchung der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen". Die ewige Einheit ist „der heilige Abgrund, aus dem Alles hervorgeht und in

den Alles zurückkehrt." Eben diese Frage nach der Abkunft des Endlichen, die das Problem in der Wurzel faßt, hatte Fichte umgangen, vielmehr er war ihr entgangen, da er nur nach der Entstehung des Bewußtseins fragte.[1] „Die absolute Erkenntniß", sagt Schelling, „ist nothwendig zugleich eine Erkenntniß des Absoluten selbst." „Es giebt nicht ein absolutes Wissen und außer diesem noch ein Absolutes, sondern beide sind eins, und hierin besteht das Wesen der Philosophie." Die Frage ist: wie sich die Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag verwandle?[2]

4. Das sichtbare Universum. Die keplerschen Gesetze.

Die zeitlose Endlichkeit begreift alles Endliche in sich, die Einheit aller Dinge, und hat kraft ihrer Selbständigkeit und ihres eigenen Lebens im Absoluten die Möglichkeit, sich von diesem abzusondern. Vermöge dieser Absonderung muß aus der absoluten Einheit die relative hervorgehen, d. h. die Identität in einer Reihe von Potenzen, also auch die relative Entgegensetzung, d. h. die quantitativen Differenzen, die natürliche Entwicklung der Dinge, das räumlich-zeitliche Abbild des Absoluten. Was Schelling früher die Indifferenz des Idealen und Realen genannt hatte, nennt er im Bruno, ohne jene Bezeichnung fallen zu lassen, „die ewige Einheit des Unendlichen und Endlichen" und braucht diesen Ausdruck in gleicher Weise als Schema; was er früher als die quantitativen Differenzen (Potenzen der Identität) bezeichnet hatte, heißt im Bruno „die relative Gleichsetzung und Entgegensetzung des Unendlichen und Endlichen", woraus die Gesetze alles Endlichen ganz allgemein sich sollen einsehen lassen, die Gesetze des sichtbaren Universums, welches Schelling „die Körperwerdung der Ideen" nennt.[3]

Hier nimmt das Gespräch die uns bekannte naturphilosophische Betrachtung und verwebt in dieselbe nach platonischer Weise die Form mythischer Schilderung; dem eingeführten Grundschema gemäß wird die Gestaltung und Entwicklung der Dinge von dem Leben der Weltkörper bis zu dem der Individuen dargestellt, die Grade des Belebtseins bis zu dem Punkte, wo das Erkennen in das Individuum selbst eingeht, zum Begriff oder zur Seele eines einzelnen Dinges wird, sich erfaßt und damit als Bewußtsein oder Ich erscheint. Von dem Gerüste

---

[1] Ebendas. S. 252—258. Vgl. Fernere Darstellungen u. s. f. S. W. I. Bd. 4. S. 353—359. — [2] Ebendas. S. 368, 404. — [3] Bruno. S. 258—260. Vgl. Fernere Darstellungen u. s. f. S. 369 Anmerkung.

der körperlichen Dinge an bis herauf zu der Form des Schlusses wiederholt sich für unsere Betrachtung der gleiche Abdruck des Ewigen.[1] Die Gesetze der Verstandeserkenntniß werden abgeleitet und zuletzt die Ohnmacht und Nichtigkeit ihrer Logik dargethan, denn diese Erkenntniß bleibt im Endlichen befangen, in der Vorstellung und Verknüpfung der Abbilder, ohne Einsicht in die ewige und urbildliche Natur der Dinge. „Nimmer erblickt die Wahrheit an und für sich selbst, wer sie nicht im Ewigen anschaut." Hier kehrt das Gespräch in seinen Ausgangspunkt zurück und schließt mit der Betrachtung der wahren Philosophie.[2]

Plato hatte in seinem Timäus den Weltbau construirt als den Organismus der Weltseele, als die Verkörperung ewiger und harmonischer Verhältnisse, beruhend auf der Uebereinstimmung der arithmetischen und musikalischen (harmonischen) Grundzahlen. Sein Vorbild war die pythagoreische Lehre. In der Nachahmung Platos versucht Schelling eine ähnliche Construction, indem er die keplerschen Gesetze unmittelbar aus den ewigen Vernunftgesetzen selbst herleitet, im ausgesprochenen Gegensatz zu jeder empirischen Begründung aus hypothetischen Kräften, wie sie Newton gegeben. Hegel war ihm mit einer solchen Construction der keplerschen Gesetze in seiner Abhandlung über die Planetenbahnen vorangegangen, und Schelling weist hin auf dieses Beispiel seines Freundes. Was er in den Vorlesungen über das akademische Studium als Aufgabe bezeichnet, wollte er in seinem Bruno und noch einleuchtender in den gleichzeitigen „Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie" ausgeführt haben.[3]

Die Körperwelt ist die sichtbare Ideenwelt. Je umfassender die Ideen sind, um so mehr sind sie ein Ausdruck der ewigen Einheit und des Ganzen; dasselbe gilt von den Körpern, sie sind um so vollkommener, ein um so deutlicheres Abbild der Ideenwelt, je umfassender und unabhängiger sie sind, andere Körper erzeugend und beherrschend: das sind die Welt- oder Centralkörper, aus denen die untergeordneten und unterworfenen Körper hervorgehen.[4] Aehnlich wie Plato preist Schelling die Gestirne als „selige Thiere und verglichen mit sterblichen Menschen als unsterbliche Götter". Die Ideen sind in einander, die Körper außer einander, das Neben- und Nacheinander sind Raum und

[1] Bruno. S. 297. — [2] Ebendas. S. 305. — [3] S. vor. Cap. S. 592 ff. Bruno. S. 262—272. Vgl. Fernere Darstellungen u. s. f. S. 431—450. — [4] S. oben Buch II. Cap. XIX. S. 402—405. Cap. XXVI. S. 472—474.

Zeit, der endlose Raum das unbewegte und ruhende Abbild des Ewigen, die endlose Zeit das rastlose und fließende. Die Einheit von Raum und Zeit ist die Bewegung, sie ist als solche das Abbild der ewigen Einheit des Unendlichen und Endlichen. Daher müssen sich in ihr Raum und Zeit verhalten, wie das Endliche und Unendliche im Ewigen. Die ewige sich selbst gleiche Einheit ist abgebildet in der vollkommensten Bewegung, d. i. die in sich zurückkehrende: der Kreislauf. Gefordert wird die Gleichsetzung von Raum und Zeit, also diejenige Bewegung, welche in gleichen Zeiten gleiche Bogen der Kreislinie durchläuft: so müßte die Bewegung sein, wenn der Weltkörper eine absolute Einheit wäre, er ist als abgesonderte Einheit nothwendig eine relative und entgegengesetzte, er ist central und zugleich excentrisch, er hat seine Einheit zugleich in sich und außer sich; daher ist seine in sich zurückkehrende Bewegung eine solche, die nothwendig zwei Centra oder Brennpunkte hat, nicht die Kreislinie, sondern die Ellipse. Gefordert ist demnach die Gleichsetzung von Raum und Zeit in der elliptischen Bewegung: eine solche, die in gleichen Zeiten nicht gleiche Bogen, sondern gleiche Sectoren beschreibt. Den einen Mittelpunkt bildet der Centralkörper, die Bewegung des Weltkörpers ist daher Umlauf, im Gegensatze zu den unterworfenen Körpern, die, im Weltkörper begriffen, nicht in sich, nur in ihm ihre Einheit haben, daher nothwendig fallen oder sich unfrei, gemäß der Schwere bewegen, Raum und Zeit nicht gleich, sondern ungleich setzend, denn die Räume verhalten sich im Fall, wie die Quadrate der Zeiten. In dem Umlauf des Weltkörpers, gegründet in seiner Differenz (Entfernung) vom Centralkörper, vollendet sich das Potenzverhältniß von Raum und Zeit, den Begriffen beider gemäß: die Quadrate der Umlaufszeiten verhalten sich wie die Würfel der mittleren Entfernungen. Das sind die keplerschen Gesetze, welche Bruno mit den Worten einführt: „Merke, o Freund, den Sinn der Gesetze, die ein göttlicher Verstand uns enthüllt zu haben scheint", und nachdem er sie dargethan: „Keine sterbliche Rede ist fähig, jene himmlische Weisheit würdig zu preisen oder die Tiefe des Verstandes auszumessen, welche in jenen Bewegungen angeschaut wird".

Es ist wohl zu bemerken, wie Schelling in den Auseinandersetzungen des Bruno nicht den Gehalt seiner naturphilosophischen Ideen, aber die Form ihrer Darstellung ändert und an die Stelle der Entwicklung die Deutung und Symbolik setzt, wodurch sich mit der Darstellung auch die Sache verdunkelt. Er selbst fühlt diesen Mangel und ent-

schuldigt ihn mit der Schwierigkeit des Objects und einem spöttischen Seitenblick auf Fichte: „es sei unmöglich, einen sonnenklaren Bericht über das Universum abzufassen".[1]

III. Die Weltgegenden der Philosophie.

Jene absolute Einheit der Gegensätze ist das Grundthema der echten Speculation in allen ihren großen und wahren Formen, gleichsam das Urmetall der Wahrheit, das in diesen Formen unter verschiedenem Gepräge erscheint; sie ist das Princip und der Schwerpunkt der Erkenntniß, und wie der Schwerpunkt der Erde von vier verschiedenen Seiten angesehen werden kann, so hat sich dieses Princip vorzüglich in vier Formen ausgesprochen, welche gleichsam die vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnen: Materialismus, Intellectualismus, Realismus und Idealismus, darstellend, wie Schelling die Vergleichung spielend fortsetzt, den Westen, Osten, Süden und Norden der Gedankenwelt. Alle übrige Philosophie, die nicht in einer dieser Richtungen nach dem Schwerpunkte hin orientirt ist, schweift in der Irre und gründet ihre sogenannten Lehren auf die Nichteinheit, auf den Gegensatz des Idealen und Realen, wie er sich im gemeinen Bewußtsein ausspricht. „Dies gilt von dem Pöbel der jetzt Philosophirenden."[2]

1. Der Materialismus.

Das göttliche und natürliche Princip der Dinge sind in der Wurzel Eines. Wird diese Einheit als Materie begriffen, so entsteht der echte Materialismus von uralter Abkunft, der alle wahren Probleme in sich schließt und darum den Keim der höchsten Speculation ausmacht. Ihm entgegen steht der falsche Materialismus, der die Materie von dem geistigen Princip absondert und in dieser Absonderung fixirt und tödtet. Je weiter der Materialismus in seiner falschen Richtung fortschreitet, um so unwahrer und lebloser werden seine Begriffe: zuerst wird die Materie als der formlose Stoff gefaßt und dem Subject der natürlichen und veränderlichen Dinge gleichgesetzt, diesen Fehlgriff beging schon Plato; dann wird sie den Körpern selbst gleichgesetzt, dann der unorganischen Masse, und da unter diesem Gesichtspunkte alle innere Einheit und Verwandtschaft der Dinge verneint werden muß, so bleibt zuletzt nichts übrig, als die Auflösung der einen Materie in zahllose Atome, die

---

[1] Bruno. S. 260. Fernere Darstellungen. S. 402. — [2] Bruno. S. 307—310.

Setzung unveränderlich bestimmter Urstoffe, als deren todtes Behältniß die große Schachtel der Welt gilt. Dann ist der Tod das Princip der Dinge und alle lebendige Naturanschauung bis in die Wurzel erstorben.[1] Der echte Materialismus ist hylozoistisch, er faßt die Materie nicht als den Stoff, der von außen geformt wird, sondern der sich selbst gestaltet, die formende Kraft, also die Formen oder Ideen in sich trägt und aus sich entwickelt, daher nichts Anderes ist als das Vermögen und Princip der Entwicklung. Ohne die Absonderung des Endlichen vom Absoluten giebt es keine Entwicklung, das Vermögen aber zu dieser Absonderung kann nur im Absoluten sein und ist nur aus ihm zu begreifen. Eben darin besteht die ungetrennte Einheit des göttlichen und natürlichen Princips, der Form und Materie. Wo eine Form ist, sind alle. Die Form aller Formen in ungetrennter Einheit mit der Materie ist die Weltseele. Die Entwicklung der Welt ist zeitlich, das Princip zur Entwicklung ist ewig: dies ist die Ewigkeit der Materie und ihre ewige Einheit mit der Form, das Princip des beseelten Ganzen. Diese Einheit der Form und Materie haben die Alten angeschaut in dem Mythus von der Vermählung des Reichthums mit der Armuth, des Poros und der Penia, der Erzeugung des Eros; darum hat man die Materie das empfangende, die Form das erzeugende Princip, jene die Mutter, diese den Vater der Dinge genannt, die Materie als „Dyas", die Form als „Monas" bezeichnet. „Die Entwicklung geschieht nur innerhalb des alles umschließenden und ewigen Princips der Materie. Es ist ein Licht, das in allem leuchtet, und eine Schwerkraft, welche dort die Körper den Raum erfüllen lehrt, dort den Hervorbringungen des Denkens Bestand und Wesen giebt. Jenes ist der Tag, diese die Nacht der Materie. So unendlich ihr Tag ist, so unendlich auch ihre Nacht. In diesem allgemeinen Leben entsteht keine Form äußerlich, sondern durch innere, lebendige und von ihrem Werk ungetrennte Kunst. Es ist ein Verhängniß aller Dinge, ein Leben, ein Tod; nichts schreitet vor dem andern heraus, es ist nur eine Welt, eine Pflanze, von der alles, was ist, nur Blätter, Blüthen und Früchte, jedes verschieden, nicht dem Wesen, sondern der Stufe nach, ein Universum, in Ansehung desselben aber alles herrlich, wahrhaft göttlich und schön, es selbst aber unerzeugt an sich, gleich ewig mit der Einheit selbst, eingeboren, unverwelklich."[2]

---

[1] Ebendas. S. 310 ff., 315 ff. — [2] Ebendas. S. 311–315 (insbes. S. 313 ff.).

2. Der Intellectualismus.

Die Entartung des Materialismus aus einer speculativen und lebendigen Weltanschauung in die gedankenlose Vorstellung einer todten Natur mußte die entgegengesetzte Richtung des Intellectualsystems hervorrufen, welches alles Leben in die Ideen und den Geist flüchtet. Der falsche Materialismus verneint mit dem Leben auch die Entwicklung und ist unfähig, sie zu fassen; jetzt wird die Entwicklung der Welt begründet aus dem Wesen der geistigen Natur, die Materie wird zur bloßen Erscheinung, zur beschränkten und verworrenen Vorstellung, jedes Ding bildet einen Mikrokosmus, eine Vorstellung des Universums in seiner beschränkten und eigenthümlichen Weise, jedes Ding ist auf seine Art das Ganze, je deutlicher seine Weltvorstellung ist, um so vollkommener ist seine Natur: daher bilden alle Dinge von innen heraus ein fortschreitendes Stufenreich, die Eigenthümlichkeit jedes Dinges ist seine Entwicklungsstufe: „jedes stellt das Universum vor gemäß seiner Entwicklungsstufe", darum ist jedes vorstellend und strebend, denkend und wollend, ein beschränktes Abbild des absoluten Erkennens, in welchem das Ganze vollkommen klar und deutlich vorgestellt wird als Ideenwelt, worin Vorbild und Gegenbild vollkommen gleich sind. Die Körper sind Erscheinungen, die Wesen, die ihnen zu Grunde liegen, sind beschränkte Einheiten, die absolute Einheit ist Gott. „Die Einheit seiner Vollkommenheit ist der allgemeine Ort aller Einheiten und verhält sich zu ihnen, wie sich im Reiche des Scheins sein Ebenbild, der unendliche Raum, zu den Körpern verhält, der unberührt von den Schranken des Einzelnen durch alle hindurchgeht. Nur sofern die Vorstellungen der Einheiten unvollständig, eingeschränkt, verworren sind, stellen sie das Universum außer Gott und zu ihm, als zu seinem Grunde, sich verhaltend, sofern aber adäquat, in Gott vor. Gott also ist die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt Alles, und zu ihm geht Alles. Die Erscheinungswelt ist nur in den Einheiten und nicht von ihnen getrennt, denn nur sofern sie den getrübten Schein der Einheit erblicken, ist ihnen das Universum sinnlich, bestehend aus abgesonderten Dingen, die vergänglich und unaufhörlich wandelbar sind. Die Einheiten selbst aber sind wieder abgesondert von Gott nur in Bezug auf die Erscheinungswelt, an sich aber in Gott und Eins mit ihm." [1]

[1] Ebendas. S. 315—321.

3. Der Realismus und der Idealismus.

Wir erkennen in dieser Schilderung deutlich die wohlverstandene Lehre unseres Leibniz. Es leuchtet ein, daß der wahre Materialismus und der wahre Intellectualismus, verschieden in ihren Ausgangspunkten und Richtungen, auf dasselbe Ziel hinstreben: sie sind einverstanden in dem Princip der Identität und der Entwicklung. Diese Identität soll erkannt werden: dies ist die Aufgabe, welche bleibt, und in welcher Realismus und Idealismus übereinstimmen, während sie in der Art ihrer Betrachtung entgegengesetzt sind. Die Lösung dieser Aufgabe kann nur in einer solchen Erkenntniß der Identität bestehen, aus welcher die Entwicklung, d. h. der relative Gegensatz von Natur und Geist, von Denken und Sein einleuchtet. Es ist daher falsch, das Absolute mit einer Seite jenes Gegensatzes zu identificiren und dasselbe entweder (in Rücksicht auf sein Wesen) blos als Sein oder (in Rücksicht auf seine Form) blos als Denken oder Erkennen zu fassen. Das erste ist der Fehler des einseitigen Realismus, das zweite der des einseitigen Idealismus. Der Gegensatz von Denken und Sein ist dem Absoluten nicht ebenbürtig, sondern untergeordnet. Es ist daher falsch, diesen Gegensatz absolut gelten zu lassen entweder in der Identität oder schlechthin als solchen. In diesem letzteren Falle entsteht aus dem Gegensatz der Dualismus, der das Denken zum Princip macht und ihm das Sein schlechthin entgegensetzt, eine Lehre, von welcher Bruno sagt, sie charakterisire ganz und gar „die Unmündigen in der Philosophie". Wird aber jener Gegensatz in die absolute Einheit selbst gelegt, so daß Denken und Sein (Ausdehnung) für die unmittelbaren Eigenschaften oder Attribute des Absoluten angesehen werden, so wird die Form des letzteren gänzlich verkannt, und es entsteht ein System, welches man irrthümlich für „den vollendetsten Realismus" zu halten pflegt. Offenbar das System Spinozas! So weit entfernt sich Schelling in seinem Bruno von der Darstellung seines Systems der Philosophie, worin er mit Spinoza und dessen Lehre von den entgegengesetzten Attributen Gottes ausdrücklich gemeinsame Sache gemacht hatte.[1]

Es ist demnach die absolute Einheit so zu begreifen, daß der Gegensatz von Denken und Sein „nur der Potenz, nicht aber der That nach" in ihr enthalten ist, daß ihr Wesen in der absoluten Identität, ihre Form im absoluten Erkennen (Subject=Object = intellectuelle An-

---

[1] Ebendas. S. 323 ff. S. oben Buch II. Cap. XXXII. S. 562 ff.

schauung) besteht. Das absolute Subject-Object läßt sich als „Ichheit" bezeichnen, nur darf diese nicht im relativen, sondern nur im absoluten Sinn gelten, als „absolute Ichheit". Wird sie im relativen Sinn genommen, so wird sie in die Sphäre der relativen Einheit und Differenz herabgesetzt, so sind Wesen und Form des Absoluten einander ungleich, so wird zwischen dem Absoluten und dem Wissen ein unauflöslicher Gegensatz befestigt, dann ist die absolute Einheit durch die Erkenntniß unerreichbar, also von dieser unabhängig, daher nur für das Handeln gültig: sie wird für das Handeln zur unendlichen Aufgabe,. für das Denken Sache des Glaubens, für die Natur ein äußerer Zweck, für welchen die Natur selbst nichts anderes ist als Stoff und Mittel; die Speculation ist zu Ende, die Natur verfällt von neuem der Nützlichkeitslehre, und die Philosophie geht wieder mit dem „Inbegriff des gemeinen Bewußtseins" zusammen. Bruno schildert die fichtesche Philosophie, und Lucian antwortet auf die Frage, ob diese Kritik nicht zutreffend sei: „ganz gewiß".[1]

Was Schelling vier Jahre später polemisch gegen Fichte erklärt, läßt er hier seinen Bruno in friedlicher Weise demonstriren. Der Gegensatz von Realismus und Idealismus führt sich zurück auf den Gegensatz des relativen und absoluten Idealismus, das beständige Thema der philosophischen Streitfrage zwischen Fichte und Schelling. Der relative Idealismus steht im Gegensatz zum Realismus, der absolute steht über beiden, er ist „die Philosophie ohne allen Gegensatz", „die Philosophie schlechthin".[2]

In Wahrheit ist nur die Einheit von Denken und Sein, des Idealen und Realen, des göttlichen und natürlichen Princips der Dinge: die absolute Einheit und die getrennte. In die getrennte fällt der Gegensatz, nicht in die absolute, in den Gegensatz gehört die Entwicklung der Welt, das erscheinende Weltall, das göttliche Leben in der Zeit, in der Natur und Menschheit. Wir erkennen in der natürlichen Welt „die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit", in der geistigen „die nothwendige Gottwerdung des Menschen". „Indem wir auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, sehen wir, jetzt herabsteigend die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufsteigend und alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur."

---

[1] Bruno. S. 324—327. — [2] Ebendas. S. 322 ff.

So ist das göttliche Leben in der Welt eine werdende Offenbarung Gottes, es geht ein in die Entwicklung und den Wechsel der Dinge, es trägt und leidet das Schicksal der Welt und erhebt sich aus der Nacht zum Licht, aus dem Tode zum Leben. So erhellen sich „die Vorstellungen von dem Tode eines Gottes, die in allen Mysterien gegeben werden, die Leiden des Osiris und der Tod des Adonis“.[1]

Aus der ungetrennten Einheit des Absoluten die getrennte, aus der Identität den Gegensatz, aus Gott die Entwicklung der Welt ableiten und erkennen, ist das Problem, dessen Lösung die Identitätslehre jetzt zu ihrem Thema gemacht hat und von jetzt an unverwandt im Auge behält. Es ist zugleich das Grenzproblem ihrer Entwicklung. Gegen Ende unseres Dialogs wiederholt Schellings Bruno, was Giordano Bruno gesagt hatte: „den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst“.[2]

Sechsunddreißigstes Capitel.

Philosophie und Religion.

I. Die Religionsfrage.

Wir kennen das Problem, in welchem die Identitätslehre steht. Die Einheit des Absoluten und des Universums, der Begriff des *Ἓν καὶ Πᾶν* gilt, aber nicht in dem Sinn, welcher den Unterschied Gottes und der Welt aufhebt und zwischen beiden eine völlige, widerspruchslose Gleichung behauptet; vielmehr besteht zwischen Gott und Welt nicht blos ein Unterschied, sondern ein Gegensatz, eine Trennung, ein Widerstreit, den der Gottesbegriff nicht etwa nur zuläßt, sondern zu seiner eigenen Geltung fordert, ohne welchen das Absolute im Geiste der neuen Identitätslehre nicht wäre, was es ist, also ein Widerstreit nicht auf Kosten der absoluten Einheit, sondern kraft derselben. Die Frage ist von eminenter Bedeutung; denn setzen wir das Absolute gleich der Welt, beide in ungetrennter und untrennbarer Einheit, so ist auch zwischen Gott und Mensch kein Zwiespalt, so ist im Menschen kein

---

[1] Ebendas. S. 328 ff. — [2] Ebendas. S. 328.

Gefühl einer solchen Trennung, kein Bedürfniß nach Versöhnung und Wiederherstellung der Einheit mit Gott, so ist in der Welt kein Uebel und kein Böses möglich, von dem eine Erlösung nothwendig wäre. Ohne menschliches Erlösungsbedürfniß, d. h. ohne getrennte Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens giebt es keine Religion, ohne die Möglichkeit des Bösen keine menschliche Freiheit. Wir haben es zunächst mit der Frage der Religion zu thun.

Es giebt eine pantheistische Lehre, welche Gott und das Universum im Sinne der bloßen Natur einander völlig gleichsetzt und darum, wie religiös immer die Gesinnung des Philosophen sein mag, unvermögend ist, aus den Mitteln ihrer Erkenntniß die Thatsache der Religion in der Welt zu begründen. Solcher Art war die Lehre Spinozas, wie Brunos, solcher Art scheint das Identitätssystem Schellings zu sein, denn dieses System rühmt sich der intimsten Verwandtschaft mit Spinoza und Giordano Bruno, es hat einen offen und begeistert ausgesprochenen pantheistischen Charakter, es hat diesen Charakter in den Vordergrund gerückt und so hell erleuchtet, daß er den Anhängern wie den Gegnern als der herrschende Grundzug in die Augen fallen mußte. Daher war es nahe gelegt, Schellings pantheistische Identitätslehre rein naturalistisch zu nehmen und im Gegensatze zur Religionslehre.

Wir reden jetzt nicht von den Gegnern, sondern von den Anhängern, welche Schellings philosophisches System in jenem naturalistisch-pantheistischen Sinn auffassen und bejahen, darin einverstanden, daß mit diesem System die Religion unverträglich sei. Hier giebt es zwei Möglichkeiten: entweder man bejaht die Philosophie ohne Einschränkung und verneint die Religion überhaupt, oder man bejaht die Philosophie limitirend und verneint (nicht die Religion, sondern) die philosophische Religionslehre. Der erste Fall gilt von den Anhängern einer pantheistischen Vorstellungsart, wie sie Schelling selbst noch vor wenigen Jahren in seinem „epikurischen Glaubensbekenntniß" ausgesprochen, und welche Fr. Schlegel als den „Enthusiasmus für die Irreligion" bezeichnet hatte; im zweiten Fall dagegen gilt die Religion als jenseits aller Philosophie und wird dieser entgegengesetzt als ihre nothwendige Ergänzung, die nicht in der Erkenntniß, sondern im Glauben, in der Ahndung des Seligen, in einer besonderen, der Philosophie unzugänglichen Art der Intuition, mit einem Wort im Gegentheil der Philosophie bestehe. Die letztere, unfähig die Religion zu erkennen, müsse dieselbe anerkennen und auf diese Weise über sich und ihre Schranke

hinausgehen. Dies war der Standpunkt, welchen Eschenmayer, einer der ersten und damals wichtigsten Anhänger Schellings, unmittelbar nach dessen Bruno geltend machte in seiner Schrift: „die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie“ (1803).[1]

Aus den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums und den Unterredungen im Bruno wissen wir schon, wie wenig Schelling gesonnen war, das Problem der Religion preiszugeben und gleichsam aus der Philosophie zu entlassen, vielmehr hat er in dem religiösen Problem auch den Schwerpunkt des philosophischen erkannt, das eigentliche Mysterium der Philosophie. Jenes „epikurische Glaubensbekenntniß“ ist nicht mehr das seinige; seit dem System des transscendentalen Idealismus hat er zu wiederholten malen versucht, aus der Tiefe der Identitätslehre die philosophische Religionslehre zu begründen; jetzt, veranlaßt durch Eschenmayers „merkwürdige Schrift“, geht er direct auf die Frage ein und giebt statt der dialogischen Fortsetzung des Bruno die Abhandlung „Philosophie und Religion“ (1804), die das beabsichtigte zweite Gespräch dem Stoff nach in sich aufnimmt. Wegen dieses unmittelbaren, zeitlichen und inneren Zusammenhangs mit dem Bruno rechne ich diese Schrift noch zur Entwicklung der Identitätslehre und bestimme sie als deren Endpunkt.

Die Art, wie Schelling, indem er gegen beide auftritt, Eschenmayer von den naturalistischen Anhängern seiner Lehre unterscheidet, bezeichnet seinen Standpunkt gegenüber der Religionsfrage: in jenem anerkennt er den Widerstreit eines edlen und scharfsinnigen Geistes, nur daß sich derselbe der speculativen Erkenntniß der Religion und ihrer Objecte weder überhaupt noch im Einzelnen bemächtigt habe; diese behandelt er mit der größten Geringschätzung, sie sind ihm „unerbetene Anhänger“, die „ohne begeistert zu sein den Thyrsus tragen“ und, unfähig die eigentlichen Mysterien der Wissenschaft zu fassen, sich in ihre Außenseite werfen und diese zur Karikatur ausdehnen. „Die Außenseite überlassen wir ihnen auch ferner; was aber das Innere betrifft, rühre nicht, Bock! denn es brennt.“[2]

Philosophie und Religion haben ein gemeinsames Heiligthum, worin sie vollkommen übereinstimmen, es ist die Einsicht in die tiefsten und verborgensten Dinge: die Lehre von Gott und der ewigen Geburt

[1] S. oben Buch I. Cap. IV. S. 44—45. Cap. VIII. S. 106. — [2] S. W. I. Bd. 6. Philosophie und Religion. S. 11—70. Vorbericht. S. 13—15. Einleitung. S. 16—20.

der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott, die darauf gegründete Sittenlehre, „eine Anweisung zum seligen Leben", betreffend den Ursprung und Endzweck der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele. Nichts anderes war der Inhalt der ältesten Mysterien, in denen Philosophie und Religion eine ungetrennte Einheit ausmachten, jene religiös, diese tiefsinnig und speculativ war. Das Band wurde zerrissen, die Philosophie wurde Sache der Schule, die Religion exoterischer Volksglaube und „die einzig großen Gegenstände, um deren willen allein es werth ist zu philosophiren und sich über das gemeine Wissen zu erheben", gingen verloren. Jetzt ist die Aufgabe, sie der Philosophie zurückzugewinnen und ihre Einheit mit der Religion durch die Erkenntniß jener Objecte wiederherzustellen.[1] Die Centralfrage geht auf die Abkunft des Endlichen aus dem Absoluten, „die ewige Geburt der Dinge": dieses Problem, das in der Darstellung des Systems sich schon hervorgedrängt hatte, aber ungelöst geblieben, dann im Bruno als das große Mysterium der Philosophie erschienen war, bildet das Grundthema der gegenwärtigen Schrift und beherrscht von jetzt an den Ideengang Schellings. „Ich werde versuchen", sagt er im Rückblick auf den Bruno, „den Schleier von dieser Frage ganz hinwegzuheben."[2]

II. Die Lösung der Frage.

1. Gott und die Welt in Gott.

Die Frage kann nur gelöst werden aus einer wirklichen Gotteserkenntniß. Wird die Religion der Philosophie entgegengesetzt, so wird der letzteren eine solche Erkenntniß abgesprochen; es heißt, das Wesen Gottes sei dem speculativen Denken unerreichbar, das Absolute der Philosophie sei nicht der Gott der Religion oder, was dasselbe bedeutet, die Idee des Absoluten sei nicht das Absolute selbst. Denn die Idee des Absoluten sei durch das Denken producirt, also ein Product, sie sei, als „Einheit des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven", aus diesen beiden Factoren zusammengesetzt, also ein Zusammengesetztes, weder einfach noch unbedingt, daher weit entfernt, ein wirklicher Ausdruck des göttlichen Wesens zu sein. Anders ausgedrückt: die Erkenntniß des Absoluten sei und bleibe eine vermittelte, darum ihrer Natur nach unfähig, dem Wesen Gottes gleichzukommen.

[1] Ebendas. Einleitung. S. 16 u. 20. — [2] Ebendas. S. 29.

Setzt man die Realität des Absoluten „außer und unabhängig von der Idealität", d. h. von allem Erkennen, so ist eine unmittelbare Erkenntniß desselben unmöglich, es giebt dann nur eine vermittelte, dann ist die Idee des Absoluten blos subjectiv, also nicht das Absolute selbst, dann ist das Absolute im philosophischen Verstande nicht Gott im Sinne der Religion. Jene Einwürfe sind daher zutreffend, wenn die obige Voraussetzung gilt; sie gilt von den dogmatischen Systemen, wie von Kant und Fichte, sie trifft dagegen nicht die Lehre Schellings und ist dieser gegenüber ein Mißverständniß von Grund aus.[1]

Die Frage nach der Einheit der Philosophie und Religion liegt in der einfachsten Form vor uns, sie hängt davon ab, ob es eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten giebt oder nicht? Das Object einer vermittelten Erkenntniß ist nicht absolut, darum heißt die Alternative: entweder ist die Erkenntniß Gottes unmittelbar, oder es giebt überhaupt keine. Schon früher hatte Schelling gesagt: „die absolute Erkenntniß ist zugleich die Erkenntniß des Absoluten." Giebt es überhaupt keine Erkenntniß des Absoluten, so ist es in keiner Weise erkennbar, in keiner offenbar, weder in philosophischer noch in religiöser, dann fällt der Gegensatz von Philosophie und Religion, weil beide fallen: sie fallen nur durch ihren Gegensatz, sie gelten nur durch ihre Einheit.

Nun leuchtet ein, daß jene Voraussetzung von „der Realität des Absoluten außer und unabhängig von der Idealität" in der dualistischen Lehre von dem Verhältniß des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven wurzelt. Diesen Dualismus entwurzelt zu haben, darin liegt die ganze Bedeutung der Identitätslehre, gegen welche daher alle obigen Gründe und Einwürfe hinfällig sind. Die Identitätslehre bejahen und dennoch aus den bekannten Gründen den Gegensatz zwischen Philosophie und Religion, „die Nichtphilosophie des Glaubens" behaupten, ist daher ein Zeichen nicht blos falscher, sondern verworrener Auffassung. Das Princip der Identitätslehre ist die absolute Einheit (Indifferenz) des Idealen und Realen, ein Princip, das nicht aus ihr, sondern aus dem sie folgt.

Die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten ist der allein gültige Fall. Unmittelbar kann nicht ein fremdes Object, sondern nur das eigene Wesen erkannt werden. Daher ist das Absolute nur dann er-

[1] Ebendas. „Idee des Absoluten". S. 21—27.

kennbar, wenn es sich selbst erkennt oder anschaut, daher ist das Selbsterkennen oder die Selbstanschauung die seinem Wesen allein entsprechende und absolut nothwendige Form. Aus dem Begriff der absoluten Einheit des Idealen und Realen in der Form des Selbsterkennens folgt alles Weitere.

Wenn das Ideale als solches zugleich das Reale sein soll, so kann das Reale nichts anderes sein als „das Ideale selbst in einer anderen Gestalt": die Gestalt oder Form des Idealen ist Idee, das Absolute ist Selbstgestaltung; was es gestaltet, sind Ideen, in diesen formt es sich oder macht sich gegenständlich, daher sind die Ideen die wirklichen Gegenbilder, in denen das Absolute sich selbst gegenwärtig, anschaulich, objectiv ist. Seine Selbstgestaltung ist seine „Selbstrepräsentation", der Proceß seiner Selbstobjectivirung oder Selbstanschauung. Eben darin besteht, was die Einheit des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven genannt wird: diese Einheit ist also keine Zusammensetzung, sondern „das schlechthin Ideale in der ewigen Umwandlung der reinen Idealität in Realität".

Verstehen wir genau diese Realität, das wirkliche Gegenbild des Absoluten, worin es sich anschaut, sich objectivirt; fassen wir diese Bestimmung in ihrer ganzen Bedeutung. Dieses Gegenbild wäre nicht, was es ist, wenn es nicht absolut wäre: es ist „ein anderes Absolutes", es wäre als bloßer Schatten, als wesen- und machtloses Idol nicht absolut, nur Bild, aber nicht göttliches Gegenbild, blos ideal, nicht zugleich real, dann wäre das Absolute nicht die Einheit des Idealen und Realen, es wäre überhaupt nicht. Darum hat die Idee als göttliches Gegenbild auch ihrerseits die Macht, die Idealität in Realität umzuwandeln, d. h. Ideen zu produciren, welche selbst productiv sind, sie entfaltet sich zur Ideenwelt: das ist die Welt in Gott, „die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen", das All in vollkommener Einheit. „Bis hieher ist nichts, das nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre". In dieser göttlichen Welt ist nichts wahrhaft Besonderes. Die Ideenwelt ist die Entfaltung Gottes, seine Selbstobjectivirung, der zeitlose Proceß seiner Offenbarung, sein Werden im ewigen Sinn, welches Schelling sehr charakteristisch bezeichnet als „die wahre transscendentale Theogonie". Denn das göttliche Selbsterkennen ist die Bedingung alles Erkennens. Aber wie entsteht aus der göttlichen Natur die endliche, aus der

Intellectualwelt die körperliche, aus der ewigen Einheit der Dinge das wahrhaft Besondere? In dieser Frage liegt das große Geheimniß.[1]

2. Der Abfall und die Welt außer Gott.

Daß die endliche und materielle, in Raum und Zeit ausgedehnte Welt in sich vollkommen und nicht absolut, vielmehr das Gegentheil des Absoluten ist, leuchtet sogleich ein. Wie aber verhält sich zum Absoluten diese ihm entgegengesetzte und widerstreitende Welt? Es handelt sich um den Ursprung der Materie, welchen Schelling als „eines der höchsten Geheimnisse der Philosophie“ bezeichnet. Die Materie ist von Gott entweder unabhängig oder abhängig: das ist die Alternative, welche noch keine dogmatische Philosophie überwunden hat. Setzen wir sie als unabhängig, so wird ein dem Absoluten entgegengesetztes, zweites Weltprincip angenommen und ein Dualismus gleich der persischen Religionslehre eingeführt, mit dem sich der Begriff des Absoluten nicht mehr verträgt, er wird durch diese Art der Entgegensetzung beschränkt, also verneint. Setzen wir die Materie als abhängig, so wird, wie immer diese Abhängigkeit gefaßt werde, Gott zum Urheber des Unvollkommenen und Bösen gemacht, und es entstehen gegen seine Absolutheit alle die Einwürfe, gegen welche selbst Leibniz für nöthig fand, Gott zu vertheidigen.[2]

Die Abhängigkeit gilt entweder als eine unmittelbare oder mittelbare: sie ist mittelbar, wenn zwischen Gott und der Materie, dem obersten Princip der Intellectualwelt und der endlichen Natur ein stetiger Zusammenhang oder Uebergang durch eine Reihe von Mittelgliedern oder Zwischenstufen stattfindet, wie das Licht zuletzt an der äußersten Grenze des Erleuchtungskreises in Finsterniß übergeht: dies war die Vorstellungsweise der alten Emanationslehre, wonach aus dem Göttlichen allmählich sein Gegentheil hervorgeht, also jenes allmählich aufhört zu sein, was es ist, mithin überhaupt zu sein aufhört; statt in Realität sich zu verwandeln, geht es über in Privation. Die Abhängigkeit ist unmittelbar, wenn der Gottheit die form- und ordnungslose Materie als der zu gestaltende und empfängliche Stoff unterlegt wird, den sie mit den Urbildern der Dinge befruchtet. Dies ist die Vorstellung des platonischen Timäus, den Schelling jetzt als den „rohesten Versuch“, die Materie von Gott abhängig zu machen, bezeichnet, „als eine Vermählung des platonischen Intellectualismus mit den

[1] Ebendas. „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm.“ S. 28–35. — [2] Ebendas. S. 47.

roheren, kosmogonischen Begriffen, welche vor ihm geherrscht hatten". Der Name Plato werde entweiht, wenn man ihn, „das Haupt und den Vater der wahren Philosophie", für den Urheber dieser Lehre halte.[1]

Jetzt ist das Problem auf einen Punkt geführt, von wo nur ein Ausweg übrig bleibt, der den Dualismus ebenso sehr als den stetigen Zusammenhang vermeidet: es giebt zwischen Gott und Materie weder eine Brücke noch einen absoluten Gegensatz. Die Verneinung des Dualismus fordert die Begründung der endlichen Natur aus dem Absoluten, also einen gewissen Zusammenhang zwischen ihr und Gott; die Verneinung jeder Möglichkeit eines stetigen Ueberganges fordert den Abbruch. Der Ursprung der Materie ist nicht durch einen stetigen Hervorgang aus dem Absoluten, sondern nur durch „ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit", durch einen Sprung denkbar, „er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen". Dies ist die wahre und tiefsinnige Lehre Platos, die man nicht im Timäus, sondern im Phädon und den ihm geistesverwandten Dialogen zu suchen habe.[2]

Das Absolute ist das allein wahre Sein, außer dem Nichts ist; der Abfall vom Absoluten producirt darum nothwendig das nicht wahrhaft wirkliche Sein, das Endliche als Gegentheil des Unendlichen und Ewigen. Nun aber setzt der Abfall vom Absoluten das Sein in ihm voraus, es muß daher gefragt werden: wie ist im Absoluten ein Abfall von demselben überhaupt möglich? Nicht der Abfall selbst, nur seine Möglichkeit kann und soll aus dem Absoluten begründet werden: in der Auflösung dieser Frage liegt das ganze Gewicht unserer Schrift.

Nun ist schon dargethan, daß zum Absoluten nothwendig sein Gegenbild gehört, welches, ohne selbst absolut zu sein, nie das wirkliche Gegenbild des Absoluten wäre; es hat darum nothwendig den Charakter der Selbständigkeit und Freiheit. „Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses Insichselbstsein ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist".[3] In diesem Begriffe der Freiheit liegt die Auflösung der obigen Frage.

---

[1] Ebendas. S. 35—37. Vgl. voriges Cap. S. 597. S. oben Cap. XXVI. S. 468—472. — [2] Philosophie und Religion. S. 38 ff. — [3] Ebendas. S. 39.

Es leuchtet ein, daß die Freiheit des Gegenbildes absolut nothwendig ist, denn mit ihrer Aufhebung wäre das Absolute selbst aufgehoben. Hier ist der Punkt, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen identisch sind. Nun aber wäre das Gegenbild nur scheinbar, nicht im Ernste frei und selbständig, wenn es sich nicht in seiner Selbstheit ergreifen und von dem Absoluten losreißen könnte; es wäre nicht „ein anderes Absolutes", wenn es als dieses Andere sich nicht zu bethätigen, d. h. aus eigener Kraft von Gott zu trennen vermöchte. Diese Trennung ist der Abfall, möglich nur durch die Freiheit des Gegenbildes, wirklich durch dessen eigenste That; der Grund seiner Möglichkeit liegt in Gott, der Grund seiner Wirklichkeit in ihm selbst. Ohne die Wirklichkeit seiner Trennung von Gott ist die Freiheit des Gegenbildes kraftlos und nichtig, ohne Freiheit ist das Gegenbild des Absoluten unmöglich, ohne sein wirkliches Gegenbild ist das Absolute selbst unmöglich. Auf diese Weise wird der Zusammenhang zwischen Gott und dem Abfall seines Gegenbildes vollkommen begreiflich und zugleich jede Theilnahme Gottes an diesem Abfall ausgeschlossen: der Zusammenhang reicht bis zur Möglichkeit des Abfalles und zerreißt mit der That selbst.[1] Anders ausgedrückt: die Selbstobjectivirung des Absoluten ist nothwendig seine Selbstverdoppelung. Aus diesem Begriff schon hatte Lessing in seinem „Christenthum der Vernunft" die Vernünftigkeit der Trinitätslehre erkannt, und Schelling war sich gerade in diesem Punkt seiner Uebereinstimmung mit Lessing wohl bewußt. Die Lehre von der Selbstverdoppelung des Absoluten ist in keiner früheren Schrift so hell erleuchtet, wie in seiner Abhandlung über „Philosophie und Religion".

Wird die Einheit mit Gott getrennt, so ist die nothwendige Folge ein Dasein außer Gott. In dem göttlichen Gegenbilde besteht die vollkommene Einheit des Idealen und Realen, d. h. seine Realität ist unmittelbar durch die Idee bestimmt und hat die vollständige Möglichkeit ihres Seins in sich selbst. Das Gegentheil davon ist die nothwendige Folge des Abfalls, eine Realität, welche die vollständige Möglichkeit ihres Seins nicht in sich selbst, sondern außer sich hat: die Wirklichkeit in Zeit und Raum, die sinnlich bedingte und materielle. So entsteht die endliche Natur, der endlose Causalnexus der Dinge, worin jedes in die Kette aller verflochten ist und in anderen außer sich seine

---

[1] Ebendas. S. 39 u. 40, 51 ff.

Ursache hat. Der Charakter der Endlichkeit fällt zusammen mit dem der endlichen Nothwendigkeit. In dem göttlichen Gegenbilde war die absolute Freiheit eines mit der absoluten Nothwendigkeit; die Folge des Abfalls ist der Verlust beider: die endliche Nothwendigkeit und die nichtige Freiheit. Das Endliche kann nur entstehen durch den Abfall von Gott, und durch diesen kann nichts Anderes entstehen als das Endliche. In dem Reiche des letzteren herrscht das Gesetz der endlichen Nothwendigkeit oder des äußeren Causalnexus, und es ist vollkommen unmöglich, ein endliches Ding unmittelbar aus dem Absoluten zu erklären oder auf dasselbe zurückzuführen. Schon daraus läßt sich erkennen, wie das Sein der endlichen Dinge im Abbruch der Einheit mit dem Absoluten gegründet ist: das sinnliche Universum ist die Folge des Abfalls, der Grund desselben ist „die Idee, von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet“. [1]

Da nun der Charakter der Zeitlichkeit mit dem der Endlichkeit zusammenfällt, so leuchtet ein, daß der Grund derselben zeitlos ist, also von einer Zeitfolge oder einem Uebergange von Gott zur endlichen Natur in keiner Weise geredet werden kann. Der Abfall ist eine ewige (intelligible) That außer aller Zeit. Es giebt darum auch keine genetische Erklärung desselben in gewöhnlichem Sinn, denn diese hat es mit der zeitlichen Entstehung der Dinge zu thun; der Abfall ist unerklärlich. Und da das Absolute selbst an ihr keinen Theil hat, denn er begründet ein außergöttliches Dasein, so ändert er nichts an dem Wesen Gottes und seines Gegenbildes; er ist daher in Rücksicht auf das Absolute außerwesentlich oder accidentell. Der Abfall ist eine That und zwar die eigenste des Gegenbildes selbst, nicht eine „That-Sache“, sondern eine „That-Handlung“, wodurch dieses sich absondert von Gott und etwas Besonderes für sich sein will. Dieses Fürsichselbstsein, durch die Endlichkeit fortgeleitet, erscheint in seiner höchsten Potenz als Ichheit, die als solche das Grundthema des sinnlichen Universums, der abgefallenen Welt ausmacht. Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit, das des Sündenfalls. Hier erscheint Fichtes Wissenschaftslehre in einem eigenthümlich bedeutsamen Licht. Er hat durch den Begriff der Thathandlung das Wesen der Endlichkeit und des endlichen Bewußtseins unter allen neueren Philosophen am klarsten gedeutet, er hat das Princip des Sündenfalls in der höchsten Allge-

[1] Philosophie und Religion. S. 40 u. 41, 52.

meinheit ausgesprochen und, wenn auch unbewußt, zum Princip seiner eigenen Lehre gemacht. Darum kann die Bedeutung seiner Philosophie nicht groß genug angeschlagen werden. Ihr Princip ist nicht das letzte und höchste, aber zu der tiefsten Einsicht, die es überhaupt giebt, der nothwendige und letzte Durchgangspunkt. Fichte hat das Wesen des Ich und dessen Nichtigkeit durchschaut, er hat einleuchtend gezeigt, wie „die Ichheit nur ihre eigene That ist; sie ist nichts abgesehen von diesem Handeln, und nur für sich selbst, nicht an sich selbst". Das gute Princip ist nicht ohne das böse zu erkennen. „Wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel." [1]

3. Die Rückkehr zu Gott.

Die Ichheit offenbart das Wesen des Endlichen, sie besteht nicht blos in der losgerissenen Freiheit, sondern erkennt dieselbe und erleuchtet ihre Nichtigkeit; sie ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott und darum zugleich der Moment der Rückkehr, wie der Planet, wenn er die größte Sonnenferne erreicht hat, wieder in die Sonnennähe zurückstrebt. „Sie ist der Punkt des höchsten Fürsichselbstseins des Abgebildeten und zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, jene überirdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit." [2]

Aus diesem höchsten Endzweck der Geschichte erleuchtet sich ihr Thema und die Ordnung ihres Weltlaufs, der sich in zwei Hauptperioden unterscheidet: die erste darf in Ansehung Gottes „centrifugal", die andere „centripetal" genannt werden, jene zeigt den Ausgang der Menschheit von ihrem Centrum bis zur äußersten Gottesferne, diese die Rückkehr; die erste ist „gleichsam die Ilias", die zweite, in der Rückkehr zur Heimath begriffen, die Odyssee des göttlichen Weltgedichts, denn „die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet". In ihr soll die Einheit der Welt mit Gott wieder hergestellt werden, in dieser Einheit besteht und vollendet sich die Offenbarung Gottes: darum ist „die Geschichte im Ganzen eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes". Und da die Wiederherstellung der Einheit nicht

[1] Ebendas. S. 41—43, 52. Vgl. Fernere Darstellungen u. s. f. S. W. I. Bd. 4. S. 389. — [2] Ebendas. S. 42 ff.

sein könnte ohne den Abfall, so ist dieser ein Mittel der vollendeten Offenbarung.[1]

In dem Streben nach der Einheit mit Gott besteht die Sittlichkeit, in dem erreichten Ziele die Seligkeit. Aus der Gotteserkenntniß folgt nothwendig der Umschwung, der Eintritt in die Gottesnähe, die centripetale Wendung des Lebens, das bewußte Zurückstreben in die Einheit, welches die Gewißheit der Seligkeit in sich schließt. Darum sind Sittlichkeit und Seligkeit eines und haben ihren gemeinsamen Schwerpunkt in Gott. „Nur wer Gott erkennt, ist erst wahrhaft sittlich." „Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist, und diesen sein zu lassen, damit eine sittliche Welt sei, ist nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältnisse möglich."[2]

Die Geschichte des Universums begreift die Weltgeschichte im gewöhnlichen Sinn in sich, aber geht nicht in dieselbe auf, sondern reicht tiefer und weiter, sie umfaßt auch die Natur; die Vorgeschichte der Menschheit und ihr Ziel liegt jenseits des irdischen Lebens. In ihr verwirklicht sich die Idee der aus der Trennung wiederherzustellenden Einheit der Dinge mit Gott; Natur und Menschheit sind die symbolische Darstellung dieser Idee. Schelling hatte früher die Natur „die Odyssee des Geistes" genannt,[3] jetzt nennt er die Religion die „Odyssee der Geschichte". Die Natur gehört auch zu dem Weltepos, dessen Thema die Rückkehr der Dinge zu Gott, dessen Ziel die vollendete Offenbarung Gottes ist. Dies ist „die große Absicht der gesammten Welterscheinung".

Was aber die Menschheit betrifft, so ist weder der Anfang noch das Ziel ihrer weltgeschichtlichen Bahn durch die sogenannte Historie erleuchtet. Dem Ziele der Einheit mit Gott geht nothwendig voraus die fortschreitende Annäherung, dieser die fortschreitende Entfernung bis zu einem äußersten Punkt. Also muß der Anfang, dem die wachsende Entfernung folgt, ein Zustand der Gottesnähe gewesen sein, und es ist nicht zu denken, „das gegenwärtige Menschengeschlecht habe sich von selbst aus der Thierheit und dem Instinct zur Vernunft und Freiheit emporgehoben". Daher die Annahme, daß sich das menschliche Urgeschlecht unter dem Einfluß und der Erziehung höherer Naturen befunden habe und in Uebereinstimmung damit die Urzeit der Welt und der irdischen

---

[1] Ebendas. „Freiheit, Sittlichkeit und Seligkeit: Endabsicht und Anfang der Geschichte." S. 57, 63. — [2] Ebendas. S. 53, 55 ff. — [3] S. oben Buch II. Cap. XXXI. S. 536.

Natur überhaupt eine höher gestellte war, mit deren Untergang die allmähliche und zunehmende Verschlechterung eintrat. Ein Nachklang davon lebt in der Sage vom goldenen Zeitalter.[1]

4. Das Geisterreich und die Unsterblichkeit der Seele.

Ist der Grund der Sinnenwelt der Abfall des göttlichen Gegenbildes und dieser Abfall die eigenste, darum selbstverschuldete That seiner (intelligibeln) Freiheit, so folgt, daß das Dasein der endlichen Natur und des sinnlichen Lebens auf einer Schuld beruht, deren nothwendige Folge die Strafe ist und deren nothwendige Aufgabe die Läuterung. Die Folge war das sinnlich getrübte und verdunkelte Dasein, eingeschmiedet in die Kette der Dinge, in den Kerker der Körperwelt. Eben diese Folge ist die Strafe selbst; die Aufgabe aber besteht in der Befreiung aus dem Kerker der Sinnenwelt, in der Tilgung der Schuld, in der Läuterung des Lebens. Jene alte heilige Lehre, die keiner großartiger und klarer durchdacht und verkündet hat als Plato, stellt sich wieder her und macht allen jenen Zweifelsknoten über den Ursprung der Materie, woran die Vernunft seit Jahrtausenden sich müde gearbeitet, ein Ende: „daß die Seelen aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt herabsteigen, wo sie zur Strafe ihrer Selbstheit und einer diesem Leben vorhergegangenen Schuld an den Leib wie an einen Kerker sich gefesselt finden, und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des wahren Universum mit sich bringen, aber sie in dem Sinnengeräusch der ihnen vorschwebenden Welt nur gestört durch Mißklang und widerstreitende Töne vernehmen, so wie sie die Wahrheit nicht in dem, was ist oder zu sein scheint, sondern nur in dem, was für sie war, und zu dem sie zurückstreben müssen, dem intelligibeln Leben, zu erkennen vermögen".[2]

Das Ziel der Läuterung kann kein anderes sein als die Reinheit von der Schuld, die Wiederherstellung der Einheit mit Gott, das rein geistige, ewige, selige Leben: dieses Ziel der Welt und ihrer Geschichte ist das Geisterreich. „Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs, und die Endabsicht der ersten kann nur in der der letzten erkannt werden."[3] Von hier aus erhellt sich der Begriff der Unsterblichkeit. Sie besteht im ewigen oder seligen Leben, in dem rein geistigen oder intelligibeln, dessen Bedingung die Reinheit

[1] Philosophie und Religion. S. 57—59. — [2] Ebendas. S. 47. — [3] Ebendas. „Unsterblichkeit der Seele." S. 60.

von der Schuld, die Entäußerung der Selbstheit ist. Da nun das sinnliche und individuelle Leben in der Selbstheit besteht, so ist die Unsterblichkeit der Seele nicht als deren individuelle Fortdauer zu denken. Dies wäre fortgesetzte Sterblichkeit, fortwährende Gefangenschaft und Strafe. „Die Endlichkeit ist an sich selbst Strafe." „Es ist klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern lassen." Die Befreiung von der Endlichkeit ist das innerste und verborgenste Thema der Natur und der Entwicklung der Welt. „Was ist daher die Natur, dieses verworrene Scheinbild gefallener Geister, anders als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert, und alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen?" Der Wunsch nach Unsterblichkeit in der Bedeutung individueller Fortdauer stammt unmittelbar aus der Endlichkeit, aus der Selbstsucht und kann am wenigsten demjenigen erstehen, der schon jetzt bestrebt ist, die Seele von dem Leibe zu lösen, wie nach Sokrates im Phädon der wahrhaft Philosophirende.[1]

Individuelle Fortdauer ist Strafe, bedingt durch Schuld. Daher ist der künftige Zustand der Seele bedingt durch den gegenwärtigen, d. h. durch den Grad der Läuterung oder Nichtläuterung, womit das gegenwärtige Leben endet. Die Strafe der Nichtläuterung ist Fortsetzung des endlichen Daseins, Palingenesie, deren Art und Ort von der Natur und dem Grade der ungeläuterten Begierden abhängt. Diese Idee liegt auch Platos bildlichen Darstellungen der Seelenwanderung zu Grunde. Vollkommene Läuterung ist der Eingang und die Rückkehr in das rein geistige Leben, in die wiederhergestellte und vollendete, unstörbare Einheit mit Gott. „Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist jenes Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet."[2]

III. Das Mysterium der Philosophie und Religion.

Der Inhalt der Religion ist rein geistig und darum verschlossen in der innersten Tiefe des menschlichen Lebens, ihr Verhältniß zum Staat entspricht dem Verhältnisse Gottes zur Welt und ist, wie dieses,

[1] Ebendas. S. 60—62. — [2] Ebendas. S. 62—64. Vgl. Meine Gesch. der neuern Philos. Bd. X. Buch II. Cap. XV. S. 383 ff.

kein unmittelbares, sondern indirectes, unvermengt mit dem Realen und Sinnlichen; sie kann daher nur esoterisch oder in der Gestalt der Mysterien existiren; die exoterische Form ist die Mythologie als bildliche oder symbolische Darstellung der Ideen, die Poesie und Kunst. Jener geistige Inhalt der Religion ist derselbe als der der alten Mysterien: die heilige Lehre von der Unschuld, dem Fall und der Läuterung, womit die Ewigkeit der Seele und das sittliche Verhältniß zwischen dem gegenwärtigen und künftigen Zustand zusammenhängt. „Auf diese Lehren, diese ewigen Grundsäulen der Tugend wie der höheren Wahrheit, müßte jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden." Diese ist ebenso nothwendig Monotheismus (Lehre von der göttlichen Einheit), als die exoterische Religion sich mythologisch gestaltet und unter irgend einer Form in Polytheismus verfällt.

In dieser auf die Tiefe der Gotteserkenntniß gegründeten Anschauung der Welt und des menschlichen Lebens liegt die Einheit der Philosophie und Religion, die Einheit des Heidenthums und Christenthums. Das Christenthum hat die Lehre von der Läuterung und Umwandlung des Menschen in Weltreligion verwandelt. „Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren, und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte."[1]

IV. Uebergang zur Theosophie.

Wir haben die Grenze der Identitätslehre erreicht und stehen vor der letzten Entwicklungsperiode des Philosophen, deren Richtung und Thema in der Schrift über „Philosophie und Religion" sich schon angelegt finden. Das Identitätssystem war hervorgegangen aus der Naturphilosophie und ist angelangt bei der Religionslehre: dieser Punkt bezeichnet die Grenze, bis zu der ein im Ideengange des Philosophen nothwendiger, aus unserer Darstellung einleuchtender Fortschritt geführt hat. Der Fortschritt betrifft nicht diesen oder jenen Theil der Lehre, sondern die Begründung des Ganzen, er geht in die Tiefe. Die früheren Probleme werden nicht verlassen, es wird kein neues und besonderes eingeführt, das als ein weiteres Glied der Reihe sich an die

[1] Philosophie und Religion. „Anhang. Ueber die äußeren Formen, unter welchen Religion existirt." S. 65—70.

vorhergehenden nur anknüpft, vielmehr werden alle bisherigen zusammengefaßt in einem Grundproblem. Dieses Grundproblem ist die Religion. Sie ist erkannt als das Mysterium der Welt, als das unsichtbare und verborgene Band zwischen Gott und den Dingen, als deren Ursprung aus Gott und Rückkehr zu ihm, als der Abfall und die Wiederherstellung des Geisterreichs, d. h. als die Geschichte des Geisterreichs, welche die der Welt, die Entwicklung der Natur und Menschheit, in sich faßt. So werden die früheren Probleme jedes an seinen Ort gestellt und sämmtlich begriffen in dem der Religion, auf welches letztere sie zurückgeführt sind als ihre Wurzel. Die Erkenntniß der Religion ist die Philosophie, die ganze, die den Bestand der Identitätslehre und der Naturphilosophie nicht ändert, nur gleichsam localisirt und in gewisse Grenzen einschließt. Die Religion begreift das ganze Weltproblem in sich, daher die philosophische Religionslehre die gesammte Philosophie.

Nun ist das Problem der Religion nur aus der Gotteserkenntniß aufzulösen: diese ist das Centrum, in welchem Schelling von jetzt an den Standpunkt nimmt, der seinen Ideengang leitet und beherrscht. Dazu mußte er fortschreiten, nachdem die Identitätslehre den Schwerpunkt der Welt in das Absolute jenseits aller Weltentwicklung gelegt hatte. Er selbst hat diesen Fortschritt als das Gesammtresultat aller seiner bisherigen Speculation ausgesprochen. „Von dem Stückwerk einzelnen Wissens überzugehen zur Totalität der Erkenntniß, erkläre ich für die Endabsicht und den Zweck aller meiner wissenschaftlichen Arbeiten, denn ich wollte die Wahrheit in allen einzelnen Richtungen erkennen, um frei und ungestört bis in die Tiefe des Absoluten zu forschen.“[1]

Haben die früheren Untersuchungen zu dem Absoluten hingeführt, so gehen die folgenden von ihm aus. Der Zusammenhang beider läßt sich nicht einfacher aussprechen. Man könnte darum den Charakter der folgenden Untersuchungen als „philosophische Religions- oder Gotteslehre“ bezeichnen, und da die Religion mit der Geschichte des Geisterreichs (Universums) in dem oben erklärten Sinn zusammenfällt, so ließe sich auch mit einem Ausdruck des Philosophen selbst sagen: „Begründung der geschichtlichen Philosophie“. Indessen ist diese Bezeichnung zu leicht einem völligen Mißverständnisse ausgesetzt, wenn das Wort

---

[1] Fernere Darstellungen u. s. f. S. W. I. Bd. 4. S. 400 ff.

„geschichtlich" im gewöhnlichen Sinne genommen wird. Unter philosophischer Religionslehre erwartet man eine Untersuchung, die von der menschlichen Seite ihren Ausgangspunkt nimmt, unter philosophischer Gotteslehre eine Art der Theologie, womit der eigenthümliche Charakter der Untersuchungen Schellings nichts gemein hat. Um diesen Charakter kurz und einfach zu bezeichnen, nehme ich das Wort „Theosophie", einen Ausdruck, der nicht durch sich, sondern nur durch eine besondere Art der Erklärung und Anwendung mißverständlich sein kann. Da ich durch meinen Gebrauch dieses Wortes im Allgemeinen, wie im Hinblick auf Schelling bis jetzt nicht das mindeste verwerfende Urtheil ausgesprochen habe, so muß es mich befremden, wenn mir ohne jeden Anlaß, blos weil ich jenes Wort angewendet, ein solches Urtheil zugeschrieben wird.[1] Der Ausdruck Theosophie ist in meinem Munde keine „verrufene Kategorie", er enthält nichts, wodurch man gezwungen wäre, ihn nur auf gewisse Philosophen anzuwenden. Es gab eine Zeit, und zwar gerade die Epoche, bei der wir stehen, wo sich Schelling dieser Bezeichnung so wenig schämte, daß ihm selbst die Vergleichung mit den Schwärmern willkommen war. „Ich will", sagte er damals, „den Namen vieler sogenannter Schwärmer noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, sobald ich mich dessen rühmen kann; ich will das Schelten mit ihren Namen nun suchen wahr zu machen."[2] Er hat sich weit später gegen diese Bezeichnung gewehrt, nicht weil er in der Grundanschauung seine Verwandtschaft mit den Theosophen verleugnete, sondern weil er „den Theosophismus" für eine Art von „Mysticismus" erklärte, welche die Form der wissenschaftlichen Erkenntniß und Darstellung ausschließe und derselben unfähig sei.[3] Das Wort selbst sagt von einer solchen Unfähigkeit nichts; es muß auch Theosophen geben können, welche die Fähigkeit der wissenschaftlichen Erkenntniß haben: es kommt daher auf die Art der Theosophie an, und daß ein Denker wie Schelling seine eigene hat, wird niemand, der ihn kennt, bestreiten. Mit welcher Kraft wissenschaftlicher Erkenntniß und Darstellung er den theosophischen Charakter seiner Lehre ausgebildet, ist zu beurtheilen, nachdem man dieselbe kennen gelernt. Er selbst nennt es einen Kunstgriff der Gegner, „durch ein

[1] Hubert Beckers: Schellings Geistesentwicklung u. s. f. Festschrift. (1875.) S. 9, 17 ff., 38. — [2] S. oben Buch II. Cap. XXVII. S. 486 ff. — [3] Schellings S. W. I. Bd. 10. S. 182—192. Abth. II. Bd. 3. S. 120—125. Vgl. dieses Werk, Buch I. Cap. XV. S. 212.

bloßes Wort ein Präjudiz zu begründen". Das bloße Wort steht frei, und man muß erst zusehen, ob mit der Anwendung desselben ein solcher Kunstgriff beabsichtigt und ausgeübt wird. Schelling selbst hat erkannt, daß der Charakter aller Theosophie in dem Zusammenhang ihrer Gottesanschauung mit einer philosophischen Naturanschauung besteht, in dem Bestreben, unmittelbar aus dem Wesen Gottes das Mysterium der Natur zu erleuchten. Weil seine Gotteslehre von der Naturphilosophie herkommt und damit befruchtet ist, weil sie auf eine Religionserkenntniß ausgeht, die aus Gott das Mysterium der Welt und der Natur zu erleuchten sucht: darum nenne ich sie Theosophie und nehme dieses Wort ausdrücklich in einem der Philosophie nicht entgegengesetzten Sinn.

Das Thema der Religion ist soweit festgestellt, daß ihr ewiger Inhalt in der Wiederherstellung der göttlichen Einheit, in der Rückkehr zu Gott besteht, die selbst nur möglich ist unter der Voraussetzung des Abfalls von Gott, gegründet in der Freiheit des göttlichen Gegenbildes. Darum folgt aus der Religionsfrage nothwendig die Frage nach der menschlichen Freiheit. Dies ist das nächste Problem, das erste des folgenden Abschnitts.

Vierter Abschnitt.

Die Religionsphilosophie.



Siebenunddreißigstes Capitel.

Die menschliche Freiheit. A. Das Vermögen des Guten und Bösen.

Im Frühjahr 1809 ließ Schelling im ersten Bande seiner gesammelten Schriften „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" erscheinen, es war der letzte und allein neue Theil dieser Sammlung, ein epochemachendes Werk, auf das er mit Recht das größte Gewicht legte. In der Vorrede stellt er es jener fünf Jahre früheren Schrift über „Philosophie und Religion" zunächst an die Seite; was dort durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, wolle er hier mit völliger Bestimmtheit darthun: seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie. So ist die Schrift, die man gewöhnlich als einen Abbruch in Schellings Entwicklung betrachtet, eingefügt in deren litterarischen Zusammenhang, sie weist unmittelbar zurück auf die Abhandlung über „Philosophie und Religion", sie ist durch diese mit dem Bruno verbunden und durch ihre Aufgabe mit der grundlegenden Darstellung des Systems vom Jahr 1801. Damals blieb die Construction der ideellen Reihe unausgeführt. Inzwischen hat sich der Begriff derselben vertieft, er fällt nicht mehr zusammen mit dem Entwicklungsgange des Bewußtseins, sondern mit der „Geschichte des Geisterreichs", die sich auf die Freiheit gründet. „Ich habe", schreibt Schelling an Windischmann, „in dieser Abhandlung das, was man mein System nennen kann, da hinausgeführt, wo es auf dem Wege der ersten Darstellung wirklich hinaus sollte."[1]

I. Das Problem der Freiheit überhaupt.

1. Unmöglichkeit der Erkenntniß.

Wenn wir eine unklare und trübe Tiefe zu den Charakterzügen der Theosophie rechneten, so würden wir diese Bezeichnung niemals auf Schellings Abhandlung über die Freiheit anwenden, denn sie ist schon in der Bestimmung und Auseinandersetzung dieses schwierigsten

[1] S. W. I. Bd. 7. Vorbericht. S. 333—335. Vgl. dieses Werk, Buch I. Cap. XI. S. 149 ff.

aller Probleme ein Meisterstück an Klarheit und Tiefe. Es muß zunächst dargethan werden: 1) daß die Philosophie überhaupt als rationelles Erkenntnißsystem oder Vernunftlehre im Stande ist, die Freiheit zu bejahen und zu durchdringen, 2) wie weit das Freiheitsproblem in Schellings bisheriger Lehre gelöst ist, 3) in welchem Punkte jetzt der Kern der aufzulösenden Frage liegt. Diese drei Punkte sind klar zu stellen, bevor die Untersuchung in die Sache selbst eingeht.

Schon der erste Einwurf ist kein geringer. Versteht man unter Freiheit das Vermögen unbedingten und ursprünglichen Handelns, unter Erkennen die stetige Verknüpfung von Grund und Folge, von Ursach und Wirkung, so leuchtet die Unmöglichkeit ein, die Freiheit zu bejahen, daher die Nothwendigkeit, sie zu verneinen. Das classische Beispiel einer solchen Verneinung gab Spinoza, das der Freiheitsbejahung im Gegensatze zu aller Vernunfterkenntniß gab Jacobi: beide darin einverstanden, daß die Geltung der Vernunfterkenntniß und die der Freiheit einander völlig widerstreiten. Diesen Widerstreit zu entkräften ist daher Schellings erste Aufgabe; jetzt nimmt er Stellung gegen Spinoza wie gegen Jacobi, beiden einräumend, daß jede wahre Vernunfterkenntnis Alleinheitslehre sein müsse und die Freiheit nie aus der Natur der Dinge abgeleitet werden könne; daher keine dogmatische Philosophie, auch nicht die leibnizische, den Begriff der Freiheit habe. Alleinheitslehre ist Pantheismus: die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott. Wäre der Pantheismus eins mit dem System der blinden Nothwendigkeit, so wäre der Fatalismus und die Verneinung der Freiheit die unwidersprechliche Folge. In dieser Auffassung der Philosophie und des Pantheismus liegt die grundfalsche Annahme. Die Freiheit ist entweder unbedingt oder überhaupt nicht, sie ist entweder das Princip, aus dem alles folgt, oder ihre Geltung ist vollkommen imaginär. Unbedingt ist nur das Absolute oder Gott. Frei sein heißt unbedingt oder in Gott sein. Aus dem Absoluten folgt alles. Was aus ihm folgt, ist Ausdruck des göttlichen Wesens, „Selbstoffenbarung oder Repräsentation Gottes“, also göttlicher, selbständiger Natur: hier wird der Charakter des Absolutseins durch den Charakter des Abgeleitetseins nicht aufgehoben. „Der Begriff einer derivirten Absolutheit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widersprechen einander Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und so weit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und

so weit es unfrei ist, nothwendig außer Gott."[1] Mit der Lehre von der Immanenz aller Dinge in Gott, d. h. mit dem Pantheismus in diesem Sinn, ist der Begriff der Freiheit nicht unverträglich, vielmehr er ist nur mit dieser Lehre verträglich, er ist durch sie nicht blos möglich, sondern nothwendig. Das wahre Vernunftsystem, die wahre Alleinheitslehre ist zugleich Freiheitssystem.

Dieses System ist Spinozas Lehre nicht. Daß die letztere das einzige, wahre Vernunftsystem sei, war Jacobis falsche Voraussetzung. Wenn Spinoza die Freiheit in der Natur der Dinge verneinte, so folgte das nicht aus dem rationalistischen und pantheistischen, sondern aus dem naturalistischen und mechanischen Charakter seiner Lehre. Treffend und scharf erleuchtet jetzt Schelling den Mangel und die Einseitigkeit dieses Systems, dessen Größe und Wahrheit er früher hochgepriesen. „Hier denn ein für allemal unsere bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen sein läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz anderen und von jenem unabhängigen Grunde Fatalist sein. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind, in dem abstracten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Falle des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt sein müsse, welche wieder durch eine andere bestimmt ist, u. s. f. ins Unendliche: daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstracten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht." „Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte, aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da er vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werke gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge erkennen würde. Eher wäre es

[1] Schelling, S. W. I. Bd. 7. S. 336–347.

den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnißvoller erschienen. Mit einem Wort, es ist ein einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar nicht verdammend klingt, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet." [1]

2. Die Nothwendigkeit der Erkenntniß.

Dem einseitigen Realismus steht der einseitige Idealismus, dem Spinozismus die Lehre Fichtes gegenüber; beide Richtungen vereinigt in einer „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus" das Identitätssystem, dessen reellen Theil die Naturphilosophie ausmacht. Hier wird die Natur als eine Stufenfolge begriffen, deren letzter potenzirender Act die Freiheit ist; durch diesen Act verklärt sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen. Die höchste Offenbarung der Natur enthüllt deren Urgrund und innersten Kern. Der Wille ist Weltprincip. „Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden." Schon in einer seiner frühsten Schriften hatte Schelling den Willen als die göttliche Urkraft bezeichnet. [2]

„Bis zu diesem Punkte ist die Philosophie zu unserer Zeit", sagt Schelling, „durch den Idealismus gehoben worden; so weit ist das Problem der Freiheit gelöst, sie ist erkannt als Weltprincip, als Ursein, „der positive Begriff des Ansich überhaupt", als das intelligible Wesen aller Dinge. Alles ist Ichheit, Freiheit, Wille. Damit ist das specifische Wesen der menschlichen Freiheit noch nicht erleuchtet, die Frage der moralischen Freiheit noch nicht gelöst. Es ist nicht erklärt, wie die letztere möglich sei, nämlich „die Freiheit als ein Vermögen des Guten und des Bösen". „Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht blos dieses oder jenes System, sondern mehr oder weniger alle trifft."

[1] Ebendas. S. 347—350 (bes. S. 349 ff.). — [2] Ebendas. S. 350. Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 308—310. Dies hat Fr. Hoffmann in der Aufführung und Würdigung der obigen Stelle übersehen (Fr. Baaders Kleine Schriften. Bd. III. S. XCVIII). Vgl. Meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. IX. (2. Aufl.) Buch II. Cap. VIII. S. 273 flg., S. 279.

II. Das Problem der menschlichen Freiheit. Das Vermögen des Bösen.

1. Unmögliche Erklärungsversuche.

Die Freiheit ist nur möglich durch die Immanenz in Gott, es giebt keine wirkliche Freiheit ohne das Vermögen des Bösen, und das Böse selbst ist in Gott unmöglich; hier schlingt sich der, wie es scheint, unauflösliche Knoten: die Freiheit wird durch eine Bedingung erklärt, die sie zugleich setzt und aufhebt. Die Frage will so gelöst sein, daß sowohl dem Begriff Gottes als dem des Bösen und der Freiheit volle Rechnung getragen wird; sobald die Erklärungsart auf einen Punkt führt, wo sie einen jener beiden Begriffe oder beide aufgiebt oder aufgeben muß, ist sie bewiesenermaßen unmöglich. Es ist um den Begriff Gottes und um den des Bösen geschehen, wenn in irgend einer Weise Gott als der Urheber des Bösen erscheint; es ist unmöglich, das Böse ohne (Freiheit, also ohne) Gott und ebenso unmöglich, dasselbe aus Gott zu erklären. Eben darin liegt die Schwierigkeit.

Es giebt eine Auffassung des Bösen, die das Problem nicht einmal erreicht, geschweige denn löst; sie sieht in dem Bösen keine Macht, sondern blos eine Schranke, einen geringeren Grad der Perfection, die Unvollkommenheiten und Mängel, welche die endliche Natur der Dinge mit sich führt, nicht den wirklichen Gegensatz, sondern nur die Abwesenheit des Guten, also nichts Positives, sondern lediglich eine Privation. Die naturgemäße Schranke der Dinge ist nicht böse; sie dafür zu halten, gehört unter die inadäquaten Vorstellungen. So nahm Spinoza den Begriff des Bösen. Auf diese Art wird die Möglichkeit des letzteren aus dem Wege geräumt, und es ist kein Problem mehr vorhanden, welches zu lösen wäre.[1]

Das Böse gilt im positiven Sinne als eine wirkliche in der Freiheit gegründete Macht, und die Frage heißt: wie verhält es sich als solche zu Gott? Es giebt zwei Arten, dieses Verhältniß zu fassen: entweder als Zusammenhang oder als Gegensatz; entweder ist das Böse in und durch Gott, oder es ist außer ihm. Wenn das Böse mit Gott zusammenhängt, so ist es entweder in ihm oder unmittelbar von ihm abhängig: das erste Verhältniß ist Immanenz, das zweite Dependenz; in jenem Fall gilt Gott als die alleinige Ursache des Bösen, in diesem als die Mitursache, in beiden erscheint das Böse als

[1] Schelling über die menschliche Freiheit. S. W. I. 7. S. 352 ff. Vgl. S. 367 bis 370.

durch Gott verschuldet, wodurch Gott in seiner Vollkommenheit und das Böse in seiner Freiheit zerstört wird. So führt jede auf den Zusammenhang gegründete Erklärungsart zu einem Absurdum, woraus ihre Unmöglichkeit einleuchtet.[1]

Jetzt wird die Erklärung aus dem Gegensatze versucht: das Böse ist außer Gott, entweder als etwas von ihm völlig Unabhängiges oder als etwas aus ihm Hervorgegangenes und durch die Weite des Abstandes und der Entfernung von ihm völlig Getrenntes. Das Erste behauptet der Dualismus, das Andere die Emanationslehre. Gilt der Dualismus in allem Ernste, so wird durch ein solches „System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft" die Erkenntniß des Bösen unmöglich gemacht und durch eine solche Einschränkung der göttlichen Macht die letztere selbst aufgehoben. Der vollgültige Dualismus ist daher unmöglich. Es giebt nichts von Gott schlechthin Unabhängiges und darum kein ursprünglich böses Princip, erst durch den Abfall von dem einen Urwesen, dem absolut Guten, soll das Böse entstehen. Aber woher der Abfall, die Freiheit und das Vermögen zum Bösen, wo nichts Anderes herrscht als das Gute? So bleibt das Böse unerklärlich, wie auch die dualistische Fassung sich wendet: ob sie das böse Princip von vornherein als unabhängig von Gott setzt oder durch die Zerreißung der ursprünglichen Abhängigkeit von Gott begründet. Im letzteren Fall geht der Dualismus aus von jener Dependenz, die schon ad absurdum geführt ist.[2]

So bleibt als letzter Erklärungsversuch nur die Emanationslehre, die von der Immanenz der Dinge in Gott ausgeht. Das Böse entsteht durch den Hervorgang aus Gott und die zunehmende Entfernung von ihm: dieser Hervorgang ist entweder unwillkürlich oder willkürlich, er ist das letztere entweder von seiten Gottes oder von seiten der Dinge. Ist er im Willen Gottes begründet, so ist dieser die Ursache des Bösen. Ist es der Urwille und die Urschuld der Dinge, die sich von Gott losgerissen und getrennt haben, so wird das Böse zum Dämon der Welt gemacht und der Pantheismus in „Pandämonismus" verwandelt. Gilt der unwillkürliche Hervorgang, wie bei Plotin, so erscheint die Welt als eine nothwendige Stufenfolge wachsender Unvollkommenheit, als eine zunehmende Verdunkelung des göttlichen Lebens, das zuletzt in der Materie und dem sinnlich begehrlichen Leben

[1] Ebendas. S. 353 ff. — [2] Ebendas. S. 354.

erlischt; dann geht das Gute allmählich über in das Böse, womit der Unterschied beider und damit die Möglichkeit des letzteren sich aufhebt. Das Böse fällt mit der Unvollkommenheit, d. h. mit der Privation zusammen, es hört auf, positiv zu sein, es ist nicht. So verläuft sich die Emanationslehre in alle Irrthümer, die aus der Verneinung und aus der Setzung des Bösen in Weise der Immanenz, der Dependenz und des Dualismus hervorgehen.[1]

2. Die einzig mögliche Erklärung.

Alle bisherigen Erklärungsversuche haben in die Irre geführt, und es scheint, daß alle denkbaren erschöpft sind. Was bleibt noch übrig, wenn das Böse erklärt werden soll und doch weder aus Gott noch aus dem Gegensatze zu ihm erklärt werden kann? Als der einzige Ausweg erscheint die richtige Vereinigung der Immanenz und des Dualismus in Beziehung auf unser Problem. Das Böse ist nur durch Freiheit möglich und fordert eine von Gott unabhängige Wurzel; die Freiheit selbst kann nur in Gott sein, sie ist nur in Gott gegründet, das Vermögen zum Bösen ist nicht in Gott gegründet, sondern in etwas, das nicht Gott ist. Diesen Sätzen ist nichts abzudingen, sie müssen vereinigt werden: das Böse ist demnach aus letzten Gründen nur dann möglich, wenn es in Gott etwas giebt, das nicht Gott sebst ist. Dieser Gott ist zu denken, dieser Gottesbegriff allein, den keines der bisherigen Schulsysteme der neueuropäischen Philosophie kennt, enthält den Schlüssel zur Lösung des Problems der menschlichen Freiheit.

Alles göttliche Sein besteht in der ewigen Selbstoffenbarung Gottes, die, mit Ausschließung jeder Zeitvorstellung, als ein Hervortreten aus dem Zustande des Nichtoffenbarseins in den des Offenbarseins begriffen sein will. Der offenbare Gott ist der wirkliche, hervorgetretene, existente; jener dunkle Zustand der Verborgenheit ist darum als die nothwendige und ewige Bedingung zu fassen, woraus die Wirklichkeit Gottes hervorgeht. Daher sind in der göttlichen Selbstoffenbarung diese beiden Factoren wohl zu unterscheiden: „der Grund der Existenz“ und „die Existenz selbst“. In Gott ist und aus ihm folgt alles, nichts ist außer oder vor ihm, daher kann auch der Grund seiner Existenz nur in ihm selbst sein, ein von ihm unabtrennliches und doch unterschiedenes Wesen. Dieses Wesen ist „die Natur in Gott“. Daß Gott den

[1] Ebendas. S. 354 u. 355.

Grund seiner Existenz in sich habe, erklären und sagen alle Philosophien; keine hat erkannt, daß dieser Grund von Gott unterschieden, daß er nicht Gott selbst ist, sondern die Natur in Gott. Alle Dinge sind in und aus Gott, d. h. sie sind aus einem Grunde, der in Gott ist, oder der Grund aller Dinge ist Gott: dieser Satz steht unumstößlich fest. Ebenso einleuchtend ist, daß alle Dinge von Gott unendlich verschieden und geschieden sind, also müssen sie sein aus einem von Gott verschiedenen Grunde. Beide Erklärungen vereinigen sich in dem Satz: „der Grund aller Dinge ist sowohl in Gott als von ihm verschieden" oder „die Dinge haben ihren Grund in dem, was in Gott selbst, nicht er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist".[1]

Erst durch diesen Begriff wird die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott wahrhaft festgestellt und begründet. Der Pantheismus gilt, aber nur in dieser Form, die von dem Wege Spinozas ablenkt, denn bei ihm bestand die Gleichung: Deus sive natura. Jetzt hört Spinoza auf, das gepriesene und laut verkündete Vorbild unseres Philosophen zu sein; sein stilles und verschwiegenes Vorbild ist Jacob Böhme, der deutsche Theosoph, der zuerst die von Gott verschiedene Natur in Gott und aus ihr das innere Leben Gottes erkannt hat. Schelling selbst beruft sich auf die eigene Lehre: „Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es blos Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt, als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben."[2] Indessen ist wohl zu bemerken, daß dieser Unterschied nicht in der Grundlage des Systems enthalten war, sondern erst am Schlusse jener Darstellung hervortrat und dem Philosophen gleichsam unter den Händen entstand. So wenig in dem System des transscendentalen Idealismus von einer „Geschichte des Geisterreichs" geredet wird, so wenig kennen die Principien der Identitätslehre, die auf die lautere Identität des Absoluten alles Gewicht legt, „eine von Gott verschiedene Natur in Gott".

3. Die Natur in Gott.

Wir behaupten keineswegs, daß dieser Begriff den früheren Ideengang abbricht, er ist in den Endpunkten desselben angelegt und er-

[1] Ebendas. S. 357—359. — [2] Ebendas. S. 357. Vgl. oben Buch II. Capitel XXXII. S. 563—565.

scheint als eine nothwendige Fortbildung, die in der Entwicklung der Lehre Schellings zugleich die neue Phase bezeichnet. Die Schwierigkeit, welche die Darstellung gerade dieser Lehre und dieses Begriffs bietet, kommt nicht auf Rechnung des Philosophen, sondern liegt in der Sache. Was allem Bewußtsein vorausgeht, ist an und für sich dunkel. Die Natur in Gott ist das Unbewußte in Gott: sie ist in ihm der dunkle Grund, aus dem Gott sich selbst, d. h. seine Selbstoffenbarung oder Wirklichkeit hervorbringt. Dieser dunkle Grund ist der göttliche Werde- oder Offenbarungsdrang, der vom Verstand noch unerleuchtete dunkle Wille, der seinem Ziele ahnend zustrebt. Dieses Ziel ist die Erleuchtung, „der Verstand". Weil der dunkle Wille dieses Ziel erstrebt, darum sagt Schelling: „der Verstand ist eigentlich der Wille in dem Willen". Weil er es ahnend erstrebt, nennt er diese Ahnung des Willens den Verstand desselben. Alle Offenbarung und alle Entwicklung ist ein Durchbrechen zum Licht, ein Hervorgehen aus der Verborgenheit und dem Dunkel. So offenbart sich die Pflanze, der Mensch, die Gedanken. „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an das Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsterniß sterben, damit die schöne Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunklem ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden." [1]

Aber der göttliche Offenbarungsdrang hat ein ewiges, unverrückbares, unverfehlbares Ziel. Gott will sich offenbaren. Dieses Ziel lebt in dem dunkeln Grunde und ist in der Sehnsucht Gottes, sich selbst zu gebären, die stete Richtung, der Verstand, der Wille im Willen, „das Wort jener Sehnsucht", „der im Dunkel der Tiefe leuchtende Lebensblick", „das in die anfängliche Natur gesetzte Licht". Das Ziel ist die Selbstoffenbarung, die Vorstellung oder das Ebenbild Gottes. Die Sehnsucht nach diesem Ziel ist der dunkle Grund (Wille), die

[1] Schelling über die menschliche Freiheit. S. 358—360.

erste Regung göttlichen Daseins. „Dieser Sehnsucht entsprechend, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst.“ [1]

Die Natur in Gott ist demnach nichts Anderes, als der göttliche Offenbarungsdrang, der Wille zur Offenbarung, der dunkle Wille, Gottes Begierde nach seinem Ebenbilde. Dieses in dem dunkeln Willen schon geahnte, in dem dunkeln Grunde schon leuchtende Ebenbild nennt Schelling nach Jacob Böhme „Idea“. Das Ziel der Idea ist die göttliche Alleinheit, erleuchtet und angeschaut; die Natur in Gott (der dunkle Wille) ist die göttliche Alleinheit, verschlossen und verhüllt: hier ist die Einheit im chaotischen, in der Idea ist sie im harmonischen Zustande. So sind Grund und Ziel dem Wesen nach Eines, nur ist im Grunde unentwickelt, was im Ziele entwickelt ist: daher ist die Selbstoffenbarung Gottes gleich einer Entwicklung. In der Ureinheit ist ungeschieden und ungeordnet, was in dem Urbilde geschieden und geordnet ist: daher geschieht die Entfaltung durch Scheidung, und zwar durch eine Scheidung der Kräfte, denn sie betrifft die Natur in Gott, den dunkeln Willen, der alle Kräfte gebunden in sich schließt. Darum sagt Schelling: „Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt“. [2]

So bewegt sich die Entwicklung in Gott von der Ureinheit durch die Scheidung der Kräfte zum Urbilde (Ebenbild Gottes). Was die Kräfte vor der Scheidung vereinigt, ist der dunkle Wille; was sie nach der Scheidung vereinigt, ist der offenbare. Diese Vereinigung nennt Schelling das „allerinnerste Band der Kräfte“, eine Bezeichnung, die nach Sinn und Ausdruck an jene Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen u. s. f., eine der letzten naturphilosophischen

[1] Ebendas. S. 360 ff. — [2] Ebendas. S. 361.

Schriften, erinnert.[1] Da nun die Natur in Gott kein todtes, widerstandsloses Material, nichts Willenloses ist, sondern selbst Wille und Kraft, so ist die Scheidung und Ordnung der Kräfte zugleich eine Ueberwindung des widerstrebenden dunkeln Willens, eine Unterwerfung der Natur in Gott, die ganz und ohne Rest aufgelöst werden soll in Gottheit, ein Kampf des Lichts mit dem Dunkel. Es sind immer höhere Scheidungen nothwendig, um das noch Ungeschiedene ans Licht zu bringen und das innerste Band der Kräfte ganz hervorzuheben. Aus diesem Grunde geht die Entwicklung von Stufe zu Stufe: „daher löst sich das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung, und bei jedem Grade der Scheidung entsteht ein neues Wesen aus der Natur, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den anderen noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie." Hier ist die Naturphilosophie ihrem ganzen Bestande nach aufgenommen in die Theosophie.[2]

Der göttliche Offenbarungsproceß erscheint als „eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht". Es giebt daher in der Reihe der natürlichen Wesen keines, das nicht eine bestimmte Form oder Stufe dieser Transmutation ausdrückt, keines, das absolut dunkel oder absolut licht wäre; jedes ist beides zugleich und hat ein doppeltes Princip, das göttliche und natürliche, wie schon „Bruno" gelehrt hatte. Jedes natürliche Wesen stammt aus dem dunkeln, von Gott verschiedenem Grunde und strebt empor zur lichten Höhe, jedes ist eine noch dunkle, aber schon in gewissem Grade erhellte Natur, daher sind in jedem natürlichen Dinge die beiden Principien nicht blos unauflöslich an einander gebunden, sondern bilden eine Einheit, nicht eine absolute, sondern unvollkommene, in höherem oder niederem Grade. Der höchste Grad ist die vollkommene Verklärung, das alles durchdringende Licht, der alles erleuchtende und beherrschende göttliche „Universalwille", in welchem die innerste Einheit, das Centrum aller Kräfte zum völligen Durchbruch und zur absoluten Herrschaft gelangt ist. Ihm entgegengesetzt ist der dunkle, blinde Wille, wurzelnd in

[1] S. oben Buch II. Cap. XXVI. S. 473—474. — [2] Schelling über die menschliche Freiheit. S. 362.

dem dunkeln, von Gott verschiedenen Grunde, in seinem Widerstreben gegen den Universalwillen „der Particular- oder Eigenwille der Creatur“.[1]

Dies sind gleichsam die beiden Pole der göttlichen Offenbarung, die beiden Centra der Weltschöpfung, die in untrennbarer Einheit zusammenfallen, wo entweder der blinde Wille allein herrscht und der Universalwille (Verstand) noch nicht für sich zum Durchbruch gekommen ist, oder wo der Universalwille allein herrscht und es ihm gegenüber keinen Eigenwillen mehr giebt: dort fällt der Wille zusammen mit dem Naturgesetz, hier mit der vollendeten Offenbarung Gottes. In der blinden Nothwendigkeit und im Lichte der göttlichen Offenbarung giebt es nichts Böses. Das Böse besteht in der Herrschaft des Eigenwillens über den Universalwillen, in dieser Umkehrung ihres nothwendigen Verhältnisses, und ist deshalb nur da möglich, wo die Einheit beider getrennt, das Band, welches sie zusammenhält, zerrissen werden kann.

III. Das Böse im Menschen.

1. Die Möglichkeit des Bösen.

In der fortschreitenden Stufenfolge der Natur muß aus dem Grunde der letzteren ein Wesen hervorgehen, in welchem der dunkle Wille sich erleuchtet und damit der Ur- oder Universalwille hervortritt, es muß ein natürliches Individuum entstehen, in dem das Bewußtsein durchbricht und das Band löst, welches den dunkeln Willen gefangen hält unter dem Universalwillen, also jene Fessel sprengt, die eines war mit dem Naturgesetz oder der blinden Nothwendigkeit, und damit das Individuum auf den Scheidepunkt stellt, wo sich die Richtungen des Particular- und des Universalwillens trennen. Bis dahin waren der Wille, der aus dem Grunde stammt, und der auf das Ziel gerichtete Urwille in ungeschiedener und untrennbarer Einheit; jetzt sind beide geschieden, die Einheit getrennt und das Band, so weit es Fessel war, gelöst. In dieser Lösung besteht die Freiheit in der natürlichen Welt.

Unter den uns sichtbaren Creaturen erscheint diese Freiheit allein im Menschen. „In ihm ist die ganze Macht des finstern Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts, in ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra.“ „Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott

[1] Ebendas. S. 362 ff.

unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist." Der Mensch ist, was die Natur sein will. „Erst im Menschen wird das in allen anderen Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen", er erhebt sich aus der Natur über die Natur, aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche. Als natürliches Individuum ist der Mensch selbstisch, als selbstbewußtes Wesen ist er geistig, als geistige Selbstheit ist er persönlich; die Einheit der natürlichen Individualität und des Bewußtseins macht das Wesen des Geistes, die in die Geistigkeit erhobene Selbstheit das der Persönlichkeit: in dieser besteht, was vorher Freiheit genannt wurde.[1]

Kraft seiner Persönlichkeit ist der Mensch ein für sich seiendes, von Gott geschiedenes Wesen. Eben darum ist sein Eigenwille nicht mehr, wie in der bloßen Natur, als blindes Werkzeug an den Universalwillen gebunden, sondern kann sich von diesem losreißen, an dessen Stelle setzen, dadurch die Ordnung der Centra umkehren und das Band sprengen, welches die natürlichen Kräfte vereinigt und fesselt. Diese Erhebung des Grundes über die Ursache, des Eigenwillens über den Urwillen, diese Setzung des falschen Centrums ist das Böse. Jetzt wird das ganze Leben von Grund aus verkehrt und zerrüttet, die wilden und dunkeln Naturgewalten brechen wie aus dem Chaos hervor, das empörte Heer der Begierden und Lüste: es entsteht das falsche Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Wenn im natürlichen Organismus das richtige Verhältniß des Ganzen und der Theile gestört wird, und der dienende Theil für sich lebt auf Kosten des Ganzen, so sehen wir die Krankheit vor uns, die den Leib zerrüttet. Wie sich diese zum leiblichen Leben verhält, so das Böse zum geistigen. Kein besseres Gleichniß des Bösen als die Krankheit. Hier beruft sich Schelling auf einen Ausspruch Fr. Baaders, der den richtigen Begriff des Bösen durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert habe. „Die Ichheit, Individualität ist freilich die Basis, das Fundament oder das natürliche Centrum jedes Creaturlebens; so wie dasselbe aber aufhört, der Einheit dienendes Centrum zu sein und selbst herrschend in Peripherie tritt, brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr."[2]

[1] Ebendas. S. 363 ff. S. 370. — [2] Ebendas. S. 364—367. Vgl. Fr. v. Baader:

Es ist darum vollkommen falsch, das Böse mit Augustin und Leibniz aus der Endlichkeit oder Schranke, aus dem Mangel und der Privation, aus der Schwäche der Vernunft und Einsicht, oder mit der Aufklärung neuerer Zeit aus der natürlichen Beschaffenheit der Sinnlichkeit und Animalität erklären zu wollen. Wäre der bloße Mangel der Grund des Bösen, so ließe sich nicht begreifen, daß unter den sichtbaren Creaturen es in der vollkommensten allein möglich ist, daß mit ihm die Vortrefflichkeit so vieler Kräfte Hand in Hand geht. „Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste.“ Wäre es abhängig von der Einsicht, wo bliebe seine Freiheit? Das Böse stammt nicht aus der Schwäche, auch nicht aus einer natürlichen Beschaffenheit, es ist persönlich, nicht thierisch. Das Thier kann nicht von seinem Wesen abfallen und das Band der Kräfte willkürlich zerreißen. Mit Recht sage Baader: „Es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur so weit, nämlich bis zu reiner, schuldenfreier Thierwerdung ginge. Aber es ist nicht so. Der Mensch kann leider nur über oder unter dem Thiere stehen.“[1] Das Böse hat einen positiven Grund, es ist wirkliche, positive Verkehrtheit, die Verkehrung der Centra, die Setzung der falschen Einheit; an die Stelle des Ganzen, das in der Harmonie und Ordnung der Kräfte besteht, tritt deren „Disharmonie und Ataxie“, die im Guten enthaltene Temperatur wird in „Distemperatur“ verkehrt. Nicht der Eigenwille und die selbstische Begierde macht das Wesen des Bösen, sondern die Herrschaft des Eigenwillens, die Verkehrung desselben in den Centralwillen, „das zur Intimität mit dem Centro gebrachte finstere oder selbstische Princip“. Nicht im Mangel des Guten besteht das Böse, sondern im activen Gegensatz, in der Erhebung des Eigenwillens gegen den Universalwillen, in dieser Willenszweiheit. Das Böse aus dem Mangel des guten Willens erklären, heißt es „monotheletisch“ erklären. Dem Himmel ist nicht die Erde entgegenzusetzen, sondern die Hölle. Das Böse ist Macht und Erhebung! Darum „giebt es, wie es einen Enthusiasmus zum Guten giebt, ebenso eine Begeisterung des Bösen“.[2]

„Ueber Starres und Fließendes“ (1808). S. W. Hauptabth. I. Bd. III. S. 275 ff. Anmerkung.

[1] Fr. v. Baader: „Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne“ (1807). S. W. I. Bd. 1. S. 36. — [2] Schelling, Untersuchungen über die menschliche Freiheit. S. 366—373.

Daraus allein, daß der Mensch auf jenen Gipfel gestellt ist, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat, daß in ihm das Band der Principien kein nothwendiges ist, sondern ein freies, daß er am Scheidepunkt steht, erklärt sich die Möglichkeit des Bösen: nur diese, sie schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, welche letztere eigentlich den größten Gegenstand der Frage ausmacht.[1]

2. Die universelle Wirklichkeit des Bösen.

Setzen wir, daß es im Menschen bei der bloßen Möglichkeit des Bösen bliebe, daß die Einheit mit Gott nicht wirklich g·trennt würde und jene Verkehrung der Centra nicht einträte, in welcher der Mensch sich wider Gott setzt, so wäre kein Widerstand da, den Gott zu überwinden hätte, und da in der Ueberwindung des Gegensatzes allein die wirkliche Offenbarung Gottes besteht, so wäre die letztere unmöglich. Denn offenbaren kann jedes Wesen sich nur in seinem Gegentheil: das Licht in der Finsterniß, die Liebe im Haß, die Einheit in der Zwietracht. Allgemein, wie die göttliche Offenbarung, ist auch deren negative Bedingung, die Wirklichkeit des Bösen, welches die geistige Welt verfinstert; allgemein, wie die Wirklichkeit des Bösen, muß auch deren Grund sein. Alles soll offenbar werden, um gerichtet zu werden, nichts in der Welt darf unentschieden und zweideutig bleiben, das Böse darf nicht blos möglich sein, es muß mächtig werden. Es ist mächtig. Der Kampf des bösen Princips mit dem Guten geht durch die Welt, in dieser universellen Macht und Wirksamkeit des Bösen liegt die zu erklärende Thatsache. Da das Böse in der Erhebung des menschlichen Eigenwillens wider Gott besteht, so kann der Grund seiner Wirksamkeit nicht in Gott sein; da diese Wirksamkeit universell ist, so kann ihr Grund nicht willkürlich und individuell-menschlich sein, auch ist schon festgestellt, daß es kein böses Grundwesen giebt, weder einen Teufel noch einen Lucifer.

Jene allgemeine Thatsache und Wirksamkeit des Bösen ist daher nur zu erklären aus einer Macht, die den menschlichen Willen zwar nicht nöthigt, wohl aber versucht, sich wider Gott zu setzen, die den Geist des Bösen zwar nicht verursacht, wohl aber sollicitirt oder weckt. Diese Macht, die den menschlichen Willen erregen soll, kann selbst nur Wille sein: sie ist, da sie der menschlichen Freiheit vorausgeht, blinder

---

[1] Ebendas. S. 373 u 374.

oder dunkler Wille, und da der göttliche Universalwille denselben sich unterwirft und überwindet, so ist dieser dunkle Wille nothwendig ein widerstrebender Eigenwille. In diesen Zügen erkennen wir die Natur in Gott, jenen dunkeln Grund in dem ihm eigenen Element, welches Gott unabhängig von sich wirken läßt (nichts anderes bedeutet die sogenannte Zulassung Gottes), „die Reaction des Grundes", wie Schelling sagt, „der dem Willen zur Offenbarung widerstrebt oder, was dasselbe heißt, in den uranfänglichen Zustand, das Chaos, „„die alte Natur"" zurückstrebt." Es ist die alte Natur, die mit ihrem ganzen Gewicht in den menschlichen Eigenwillen eindringt, ihn hebt und zur Selbsterhebung versucht. Die Natur ist Wille, Eigenwille, durch den alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und Bestimmtheit erlangt, der in der Natur die Eigenart selbst und das Böse im Menschen zwar nicht hervorbringt, aber in gewissen „unverkennbaren Vorzeichen" gleichsam vorbildet. „Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht blos eine geometrische Nothwendigkeit war, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren". Lust und Begierde sind schon an sich eine Art der Freiheit. Die Begierde, die den Grund jedes besonderen Naturlebens ausmacht, und der Trieb sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Dasein zu erhalten, kommt dem erschaffenen Geschöpf nicht erst von außen, sondern ist das Schaffende selbst. Der Wille zum Leben, nicht blos zum Leben überhaupt, sondern zu dieser bestimmten Lebensart, ist der eigentliche Lebensgrund, das Princip und die Basis des Individuums. „Der durch Empirie aufgefundene Begriff der Basis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muß, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen.[1]

3. Das Reich der Geschichte.

Wie in der Natur das Licht zur Finsterniß, so verhält sich in der sittlichen Welt der Geist zum Bösen. Die Geburt des Lichts ist das Reich der Natur, die Geburt des Geistes das Reich der Geschichte. „Wie in der anfänglichen Schöpfung das finstre Princip als Grund sein mußte, damit das Licht aus ihm erhoben werden

[1] Ebendas. S. 373—376. Vgl. Meine Geschichte d. neuern Philos. Bd. IX. (2. Aufl.) Buch II. Cap. VIII. S. 281.

konnte, so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes und daher ein zweites Princip der Finsterniß sein, das um so viel höher sein muß, als der Geist höher ist, denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finsteren Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt".

So sind die beiden Reiche der Natur und Geschichte einander völlig analog, jedes ist des anderen Erklärung und Gleichniß, in beiden erscheinen dieselben Stufen der Offenbarung, dieselben Perioden der Schöpfung: das Ziel der Natur ist die Verklärung der dunkeln Welt im Bewußtsein, womit das Reich und die Herrschaft des Menschen beginnt; das Ziel der Geschichte ist die Unterwerfung und Verklärung der bösen Welt durch die Liebe, die Herrschaft und das Reich Gottes. Die erste Offenbarung vollendet sich in der Menschwerdung der Natur (des dunkeln Willens), die zweite in der Menschwerdung des göttlichen Ebenbildes (des Urwillens). Soll die Welt verklärt werden, so muß sie verfinstert sein. Der Geist der Entzweiung und des Bösen muß sich völlig entwickelt haben bis zur ausgeprägtesten Gestalt, bis zur äußersten Schärfe, damit der Geist der Liebe sich offenbaren und den Gegensatz versöhnen kann. Alle Entwicklung geschieht in der Zeit, die Geschichte der Offenbarung begreift die Weltzeiten in sich.[1]

Der anfängliche Zustand der Menschheit kann nicht in der schon entwickelten Gestalt des Bösen bestehen, er ist die Zeit der Unschuld und Bewußtlosigkeit über die Sünde, der seligen Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war: das goldene Zeitalter, worin das göttliche Naturleben noch ungeschieden fortwirkte, „Gott selbst sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe bewegte". Es folgt eine Zeit erster Scheidung, worin die göttlichen Naturkräfte des Menschen hervortreten und zeigen, was sie für sich vermögen: das Zeitalter „der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur". Verstand und Weisheit kommt hier den Menschen allein aus der Tiefe, die Macht erdentquollener Orakel leitet und bildet ihr Leben, alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschen auf der Erde, die

---

[1] Schelling über die menschliche Freiheit. S. 377 ff.

Natur verherrlicht sich in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanze der Kunst und sinnreicher Wissenschaft. Diese Zeit der geistigen Naturmacht des Menschen vollendet sich in der welterobernden That, in dem Versuch, alle Völker der Erde zu unterwerfen und in einem Weltreich zu vereinigen. Aber aus dem Grunde der Natur kann nicht die wahre und vollkommene Einheit hervorgebracht werden, das Weltreich geht nothwendig zu Grunde. „Es kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt". Die Erde wird zum zweiten male wüst und leer, der Moment ist wieder da, wo zum zweiten male das Licht geboren werden soll, das höhere Licht des Geistes. Aus dem sittlichen Chaos bricht das Böse in seiner eigentlichen Gestalt hervor, in der persönlichen Form des menschlichen wider Gott gerichteten Eigenwillens. Es ist die Vorempfindung des kommenden Lichts, welche alle gegenwirkenden Kräfte des Bösen aus der Unentschiedenheit weckt und zum Kampf ruft. „Erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten kann auch das Böse ganz entschieden und als dieses hervortreten". Die Ueberwindung des Bösen in dieser Gestalt ist die wahrhaft göttliche Offenbarung, die dem persönlichen und geistigen Bösen entgegentritt ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt als Mittler und Heiland. „Nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme." Auf das zweite Chaos, in welches das höhere zweite Licht hineinleuchtet, folgt in der »turba gentium« eine neue Scheidung, um eine neue Schöpfung zu ermöglichen. Diese zweite Schöpfung ist das Reich Gottes: „ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d. h. actu wirklich, sich offenbart".[1]

---

[1] Ebendas. S. 378—380.

Achtunddreißigstes Capitel.

B. Der intelligible Charakter des Menschen, das Verhältniß des Bösen zu Gott, die Persönlichkeit Gottes.

I. Das Böse als That und Schuld.

1. Das Problem.

Noch ist eine Grundfrage ungelöst. Es ist im Menschen die Möglichkeit des Bösen dargethan, die Thatsache und allgemeine Wirksamkeit desselben sowohl im Hinblick auf das Ziel der göttlichen Offenbarung, als aus der fortwirkenden Macht „der alten Natur" in ihrer Nothwendigkeit erkannt. Wäre damit auch die That des Bösen erklärt, so wäre durch diese Nothwendigkeit die Freiheit und Schuld des Individuums aufgehoben und damit die Sache selbst unmöglich. Alle bisherigen Untersuchungen würden ungültig sein, wenn das Böse als die eigenste und verschuldete That des Einzelnen unerklärlich bliebe.

Jene Begründung der allgemeinen Macht des Bösen aus der Macht und Richtung der dunklen Naturgewalt reicht nur bis zur Hebung des widerstrebenden Eigenwillens, bis zur unwillkürlichen Hebung desselben, sie erklärt nur den natürlichen Hang zum Bösen, die Weckung der Lust zum Creatürlichen im Geiste des Menschen, nicht die böse That selbst. Auf den höchsten Punkt der Natur gestellt, lockt den Menschen der tiefe Grund, aus dem er emporgestiegen, zurück in den Abgrund, „wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen". Wenn er herabstürzt und der Lockung nicht widersteht, fällt er durch seine eigene That! Und nicht blos durch solche Lockung wird er zum Bösen getrieben, auch durch Furcht, durch die unwillkürliche Furcht vor dem Guten, welches die absolute Selbstverleugnung, den Tod des dunklen Ich, das wirkliche Absterben der Eigenheit fordert, durch welches aller menschliche Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Die Angst vor diesem verzehrenden Feuer treibt den Menschen aus seinem wahren Centrum heraus und jagt ihn gleichsam zurück in die Arme der Natur, „um

da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen". Wenn er diese Angst nicht überwindet und in den Abgrund wirklich zurücksinkt, so ist das seine eigene That![1]

2. Indeterminismus und Determinismus.

Es wird daher zur Erklärung des Bösen gefordert, daß in ihm die volle Schuld des Einzelnen, die That eigenster, individueller Freiheit erkannt werde, ohne seine allgemeine Nothwendigkeit zu verneinen: dies ist der fragliche, bis jetzt noch in gänzliches Dunkel gehüllte Punkt. Man sieht sogleich, daß diese Frage ungelöst und unlösbar bleibt, so lange in Ansehung der menschlichen Handlungen Freiheit und Nothwendigkeit einander entgegengesetzt werden und man deren wirkliche Identität nicht einsieht. Daher sind zur Auflösung dieses Problems die Systeme des Indeterminismus und Determinismus auf gleiche Weise unfähig. Der Indeterminismus behauptet die sogenannte Willensindifferenz, die reine, durch nichts bestimmte Willkür, die ebenso wohl handeln als nicht handeln, ebenso wohl dieses als jenes thun kann, also in einem Vermögen, grundlos zu handeln, besteht, wodurch der Mensch mit dem bedenklichen Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, privilegirt und von Buridans Esel, der bei gleich starken Determinationen im Angesichte des Futters verhungert, eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterschieden wird. Gewöhnlich nehmen die Indeterministen Handlungen, deren Gründe man nicht kennt, als Beispiele grundloser Handlungen: eine sehr schlechte Beweisart, denn wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt. Die absolute Willkür ist gleich der gänzlichen Zufälligkeit und ebenso unmöglich, wie diese. Der Determinismus behauptet, daß alle menschlichen Handlungen durchgängig durch vorhergehende Ursachen bestimmt, also vollkommen unfrei sind, wobei es gleichgültig ist, ob jene Ursachen als äußere oder innere, als mechanische oder psychische gefaßt werden. In Absicht auf die Erklärung des Bösen sind beide Systeme gleich falsch; abgesehen von diesem Problem, darf das rationellere, d. h. der Determinismus für das (relativ) bessere gelten.[2]

3. Der intelligible Charakter.

Es giebt eine Freiheit, die nichts mit dem Zufall gemein hat und darum selbst als Nothwendigkeit einleuchtet, eine Nothwendigkeit,

[1] Ebendas. S. 380—382. — [2] Ebendas. S. 382 ff. Vgl. meine Prorektoratsrede: Ueber die menschliche Freiheit. (2. Aufl. Heidelberg 1888.) S. 21—30.

die nichts mit dem Zwange gemein hat und darum identisch ist mit der Freiheit: dies ist „eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit". Sie schließt jeden Zwang, jede Nöthigung durch vorhergehende Ursachen, also jeden Causalnexus, auch den psychischen, mithin alle Succession von sich aus und ist daher nicht zeitlicher und empirischer, sondern intelligibler Natur: das intelligible Wesen des Handelnden selbst, nicht bestimmt durch irgend etwas Vorhergehendes, sondern absolutes Prius. Auch ist dieses intelligible Wesen selbst keineswegs unbestimmt, nicht etwa das Wesen des Menschen überhaupt, sondern das Wesen dieses Menschen, d. h. intelligibler Charakter: hier ist der Punkt, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen eines sind. Der intelligible Charakter ist frei, denn er ist die That des Individuums selbst, darum sind alle Handlungen, die aus ihm folgen, frei und, weil sie folgen, nothwendig. Daß das Ich seine eigene That sei, hatte schon Fichte gelehrt, aber er hatte diese That in das Bewußtsein gesetzt, und dieses ist nicht das Erste; das Selbsterfassen und Erkennen des Ich setzt, wie alles bloße Erkennen, das eigentliche Sein schon voraus: dieses allem Bewußtsein vorhergehende Sein ist reales Selbstsetzen, „ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist".[1]

Der intelligible Charakter ist eine der Natur nach ewige That, die durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurchgeht. Jeder Einzelne ist kraft seiner Selbstentscheidung dieser bestimmte Charakter, diese durchgängig bestimmte Individualität von Ewigkeit her, seine Selbstentscheidung fällt zusammen mit der ersten Schöpfung: er wird nicht erst dieser Charakter, sondern ist es. „So hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist." Da nun dieses Ur- und Grundwollen die Basis und Bedingung alles Bewußtseins ausmacht, so leuchtet ein, daß dieser Grundact unseres Wesens nicht selbst in unserem Bewußtsein vorkommen kann, daß wir uns daher jener intelligibeln That nicht bewußt sind. Doch ist eine Spur davon in unserem Bewußtsein geblieben. In jedem lebt ein Gefühl von der Freiheit und Noth-

[1] Schelling über die menschliche Freiheit. S. 383—385.

wendigkeit seines Charakters, der durch jene ewige That gesetzt ist; er sagt: „ich bin nun einmal so, wie ich bin" und empfindet doch zugleich diese seine Beschaffenheit als eine imputable, also verschuldete und selbstverursachte. In diesem Sinne gilt die Prädestination: sie gilt nicht, wie man sie gewöhnlich nimmt, durch einen grundlosen Rathschluß Gottes, der die Freiheit in der Wurzel aufheben würde, sondern durch den eigenen Willen vor aller Zeit. „Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist."[1]

Ist nun der Mensch in der That böse, wie es die universelle Wirksamkeit des Bösen in der Welt bekundet, und jene Macht des widerstrebenden Eigenwillens der Natur, „die Reaction des Grundes" erklärt, als durch welche die Selbstsucht allgemein erregt worden, so hat er den natürlichen Hang zum Bösen selbst in seine That verwandelt, „er hat sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finsteren Princip des Bösen geboren". In diesem Sinn gilt der Begriff des angeborenen Bösen. Die Schuld liegt nicht in der Geburt, sondern vor ihr und besteht in jener intelligibeln That, die den Charakter des Menschen entscheidet und die Wurzel unseres sittlichen Seins ausmacht. Darum ist das Böse ursprünglich oder radical, nicht Erbsünde, die gleich einem Contagium fortpflanzend wirkt, nicht begründend, und die eingetretene sittliche Zerrüttung voraussetzt. „Nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und außer uns zu kämpfen, das Geist ist." Das Böse ist intelligibler Charakter: daraus allein erklärt sich jene verschuldete Nothwendigkeit, die sein Wesen ausmacht, als solche empfunden und nur von einer oberflächlichen und menschenunkundigen Beurtheilung der sittlichen Verhältnisse bestritten wird. Je tiefer die menschliche Selbsterkenntniß, um so gewisser ist die Anerkennung der intelligibeln und radicalen Natur des Bösen. In der Philosophie jedoch ist es mit der bloßen Anerkennung nicht gethan; von ihr wird die Durchdringung der Sache, die wirkliche Einsicht gefordert, eine solche, in der die speculativen Gründe mit den religiösen übereinstimmen. Kant habe das radicale Böse nur in seiner Religionslehre

---

[1] Ebendas. S. 385–388.

erfaßt, welche tiefer sah, als seine frühere Vernunftlehre; Fichte dagegen habe es in der Speculation erkannt, aber in seiner späteren Sittenlehre fallen lassen. „Es ist bemerkenswerth, wie Kant, der sich zu einer transscendentalen, alles menschliche Sein bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urtheils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines subjectiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Actus der Freiheit sein müsse, geleitet wurde; indeß Fichte, der den Begriff einer solchen That in der Speculation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte."[1] Ich bemerke beiläufig, daß Schelling in diesem Urtheile Kants Bedeutung und Verdienste nicht genügend erkannt und dessen Lehre vom intelligibeln Charakter, die in (der dritten Antinomie) der Kritik der reinen Vernunft und außerdem in der Kritik der praktischen zu lesen steht, sich nicht mehr vergegenwärtigt hat. Kant ließ unentschieden, ob der intelligible Charakter als dieser bestimmte und individuelle zu nehmen ist. In diesem Punkte liegt der Fortschritt Schellings, dem Schopenhauer folgte.[2]

Mit dem intelligibeln Charakter des Bösen ist die nothwendige Folge gesetzt. Die Selbstheit hat das wahre Centrum verrückt und sich in dasselbe eingeführt, sie macht sich zum „Allwillen", zum Widerspiel Gottes, zum „umgekehrten Gott": dadurch wird das wahre Licht nicht blos verdunkelt, sondern verfälscht, das Irrlicht tritt an seine Stelle, statt der Vernunft leuchtet oder blendet vielmehr und verblendet die Imagination, der Geist der Verführung, der Lüge und Falschheit, der das ganze Leben von Grund aus verkehrt. Das Leben in Gott ist alles in allem; das falsche, widergöttliche Leben, die Selbstheit als Allwille will alles sein und ist in Wahrheit nichts, als der Hunger der Selbstsucht, die, losgerissen vom Ganzen, immer dürftiger und ärmer, darum immer begieriger, hungriger, giftiger wird und aus Uebermuth, alles zu sein, ins Nichtsein fällt. Vom Geist der Lüge trunken und fascinirt, ist sie völlig von ihm beherrscht und darum unfrei, daher ist der Geist des Bösen im Menschen nothwendig auch der Verlust der ursprünglichen Freiheit. So wird mit dem intelligibeln Charakter des

[1] Ebendas. S. 388 ff. — [2] Meine Schrift „Ueber die menschliche Freiheit". S. 44—45.

Bösen eine Unfreiheit gesetzt, die als Nothwendigkeit empfunden wird. Eben *diese* Nothwendigkeit, dieses Beherrscht- und Ueberwältigtsein von dem Geiste der Selbstsucht ist die nothwendige Folge der Unthat des Bösen.[1]

Hier aber entsteht die Frage: *wo bleibt dieser Nothwendigkeit des Bösen gegenüber die Möglichkeit der Besserung und des Guten im Menschen?* Diese Möglichkeit beruht auf einer Umwendung des Menschen, einer wirklichen „Transmutation", und wenn diese durch den intelligibeln Charakter des Bösen ausgeschlossen und abgeschnitten wäre, so würde hieraus ein Einwurf entstehen, welcher die ganze Erklärung umstoßen und noch der einzige Grund sein könnte, an dem sie scheitert. Dasselbe Gefühl, welches die Nothwendigkeit des Bösen in uns bezeugt, verkündet auch das in der Tiefe unseres Wesens enthaltene Vermögen des Guten und mahnt zur Besserung. Das Böse ist *Freiheitsthat*, die Freiheit ist unzerstörbar, sie kann die Grundrichtung des Willens bestimmen, verkehren, darum auch ändern. Weil das Böse Verkehrung ist, eben darum schließt es die Umkehrung nicht aus, vielmehr bleibt diese durch die Freiheit nicht blos möglich, sondern fortwährend gefordert. Diese Forderung ist auch nothwendig und besteht mitten im Bösen, das radicale Böse ist keineswegs die Vernichtung des Guten, so wenig der Verlust der ursprünglichen Freiheit deren Vernichtung ist; sie ist im Bösen verloren, so lange dasselbe wirkt, aber weil *sie* unzerstörbar ist, darum ist die Wirksamkeit des Bösen zur Vernichtung bestimmt. Eben diese Bestimmung, deren positiver Ausdruck die Empfänglichkeit und Fähigkeit für das gute Princip ist, wird durch die Freiheit im intelligibeln Charakter mitgesetzt und kann unmöglich von ihm ausgeschlossen sein. „Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder böse Geist in ihm handle; und dennoch thut dies der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das Insichhandelnlassen des guten oder bösen Princips ist die Folge der intelligibeln That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist."

Es ist für eine wahre Sittenlehre von fundamentaler Bedeutung, daß sie die Willkür oder die Wahlfreiheit an ihren richtigen Ort zu stellen weiß und weder das Böse noch das Gute zu deren Spielball macht. Beide sind nothwendig und nur darum gewaltig. Man kann

[1] Schelling über die menschliche Freiheit. S. 389–391.

im Bösen wie im Guten nicht anders sein und handeln, als man ist und handelt, man kann keines von beiden willkürlich, wie ein Kleidungsstück, anziehen oder ablegen. Die Willkür auf diese Art in das Böse und Gute einführen heißt die Macht und Gewalt beider vollkommen verkennen und an der entscheidenden und gefährlichsten Stelle leicht nehmen, was schwer ist. Dies aber ist der Tod der Sittlichkeit, wie der Sittenlehre. In diesem Sinne nennt Schelling das aequilibrium arbitrii „die Pest aller Moral". Böse sein heißt beherrscht sein vom Geiste der Selbstsucht, in welche der Eigenwille seinen Schwerpunkt gelegt hat; gut sein heißt beherrscht sein vom Universalwillen (Geiste Gottes) und nur in ihm den Schwerpunkt des eigenen Willens haben. In diesem Beherrschtsein giebt es weder hier noch dort eine „selbstbeliebige Sittlichkeit". Im Bösen ist unser Eigenwille losgerissen vom göttlichen Willen, diese Gottlosigkeit ist das Böse; im Guten ist unser Eigenwille an den göttlichen gebunden, er ist und will nichts anderes sein, als dessen Organ und Werkzeug, diese Gebundenheit ist das Gute, welches Schelling darum im strengen und genauen Verstande des Worts „Religiosität" nennt. Religiosität und Sittlichkeit sind dasselbe. Wie das gottlose Leben, bethört und verblendet, dem Irrlichte der Imagination folgt, so ist das religiöse Leben klar im göttlichen Licht der Erkenntniß und duldet nichts Unklares; es ist kein müßiges Brüten, andächtelndes Ahnen, Fühlenwollen des Göttlichen, wie die Empfindungsphilosophen meinen; vielmehr wird jetzt erst der Weg des Lebens und dessen Ziel vollkommen erleuchtet, die Willensrichtung unwandelbar bestimmt und dadurch der sittliche Geist des Handelns, der wahrhaft praktische Charakter gegründet, dessen Thun völlig übereinstimmt mit seiner Einsicht. In dieser Uebereinstimmung des Wahren und Guten, des Erkennens und Handelns besteht „die Gewissenhaftigkeit". Religiosität und Gewissenhaftigkeit sind dasselbe. Jene ist nicht nach Art der Gefühlsphilosophen zu verstehen, diese nicht nach Art der Moralisten, die bei jeder guten Handlung die ausdrückliche, von der Willkür abhängige Reflexion auf das Pflichtgebot fordern, als ob man immer erst ins Buch sehen müßte, um zu wissen, was zu thun sei. Auch zur strengsten Pflichterfüllung mit dem Charakter catonischer Herbheit und Härte ist keineswegs nöthig, daß zuvor das Gebot der Pflicht citirt wird. Dieses Gebot ist in dem gewissenhaften Handeln das Gesetz des Herzens, nothwendig und zuversichtlich, wie die Religion,

weder die selbstbeliebige Sittlichkeit der Moral, noch der zuchtlose Selbstgenuß sogenannter ästhetischer Sittlichkeit und schöner Seelen.[1]

II. Theodicee. Das Verhältniß des Bösen zu Gott.

1. Die Persönlichkeit Gottes.

Das Problem des Bösen ist gelöst; es ist in seiner Möglichkeit aus der Natur in Gott, in seiner thatkräftigen Wirklichkeit und Schuld, wie in seiner Bestimmung, überwunden und vernichtet zu werden, aus dem intelligibeln Charakter des Menschen erklärt worden. Ohne diese Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen giebt es keine göttliche Selbstoffenbarung, und da letztere das absolut Nothwendige ist, so ist sie das Bedingende und von ihr das Böse abhängig. Es giebt demnach ein Verhältniß der göttlichen Selbstoffenbarung zum Bösen, und wenn jene in einer freien und bewußten That besteht, so verhält sich Gott als ein wollendes und sittliches Wesen zum Bösen, oder das letztere erscheint abhängig von dem göttlichen Willen. Dies ist der Punkt, nach dem gefragt wird. Es ist die höchste Frage der ganzen Untersuchung, die mit dem Problem der Theodicee zusammenfällt: „wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?"

Die Frage selbst steht unter dem Satz: wenn die göttliche Selbstoffenbarung freie und bewußte That ist, was sie nie sein könnte ohne Persönlichkeit Gottes. Ist Gott ein persönliches Wesen? Dieser Punkt muß zuerst klargestellt werden. Der Begriff der Persönlichkeit ist bereits bestimmt als bewußte oder vergeistigte Selbstheit, als Kraft, Einheit der Kräfte, lebendige Einheit. Die beiden zur Persönlichkeit nothwendigen Bedingungen sind das reale und ideale Princip, „Basis und Existenz", Natur und Geist. Wenn diese beiden Principien auseinanderfallen und einander gleichgültig bleiben, ist die Persönlichkeit unmöglich, sie besteht in der Vereinigung beider, darin, daß sich beide ganz durchdringen und ein Wesen ausmachen. Nun sind in Gott diese beiden Bedingungen durch ein absolutes Band vereinigt: er ist darum nicht blos Persönlichkeit, sondern „die höchste Persönlichkeit, Geist im eminenten und absoluten Verstande". Die Basis der Existenz Gottes war „die Natur in Gott". Es ist das Band Gottes mit der Natur, welches allein die Personalität in ihm gründet. Es ist daher unmöglich, die Persönlichkeit Gottes und die Persönlichkeit über-

[1] Ebendas. S. 389, 391—394.

haupt zu fassen, wenn man Gott entweder ohne Natur oder blos als Natur begreift: das Erste geschah durch Fichte, das Zweite durch Spinoza, darum mußte in den Systemen beider Philosophen Gott als ein unpersönliches Wesen gelten.[1]

Die göttliche Persönlichkeit ist der alleinige Inhalt der ewigen Selbstoffenbarung Gottes. Da jene nun zwei Principien auf absolute Weise in sich vereinigt, so hat diese nothwendig zwei gleich ewige Anfänge: Gott offenbart sich zugleich als Erstes und Letztes, als Grund und Zweck, als Natur und Geist, als Kraft und Einheit aller Kräfte. Es giebt keine andere Kraft als Willen. Jene beiden Offenbarungsprincipien sind daher die Urrichtungen des göttlichen Willens: „Wille des Grundes und Wille der Liebe". Der Wille des Grundes ist der Offenbarungsdrang, die Sehnsucht des Einen sich selbst zu gebären, von keiner äußeren Nothwendigkeit beherrscht, noch nicht von der Erkenntniß erleuchtet, daher „mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind, ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte." Der Wille der Liebe dagegen ist schlechthin frei und bewußt, seine Offenbarung daher Handlung und That.

Es giebt in Gott und darum auch in der Natur keine andere Nothwendigkeit als eine *persönliche*, welche eins ist mit dem göttlichen Willen und, da dieser jeden Zwang von sich ausschließt, mit der göttlichen *Freiheit*. Darum wirkt auch in der Natur Freiheit, nicht Willkür und ebensowenig eine starre, abstracte Nothwendigkeit, sondern eine göttliche und geistige, die ihrem innersten Wesen nach sittliche Nothwendigkeit ist: daher das Irrationale in der Natur, welches der geometrische Verstand, der dem Idol allgemeiner und ewiger (von allem Wollen unabhängiger) Naturgesetze nachgeht, nicht einsieht, so sehr es sich aufdrängt. „Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer blos geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere, reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden)." Die Anerkennung der Naturgesetze als sittlich nothwendiger war eine große Ahndung und eine der erfreulichsten Seiten der leibnizischen Philosophie.

[1] Ebendas. S. 394 ff.

„Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes, als diese Reduction der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen.“ [1]

Der göttliche Wille ist bis jetzt dargestellt als ein dunkler, erkenntnißloser Wille, der kraft seiner inneren Natur wirkt, also nicht eigentlich handelt. Was durch diesen Willen geschieht, geschieht ohne Wissen, ohne göttliche Vorhersehung aller in der Schöpfungsthat enthaltenen und durch sie nothwendigen Folgen. So müßte und würde es sein, wenn Gott blos dieser Wille, blos Offenbarungsdrang, nur das wäre, was „Natur in Gott“ genannt wurde; dann gäbe es keine Schöpfung, sondern nur eine Entwicklung Gottes, keine ewige, sondern blos eine zeitliche Offenbarung, vielmehr gar keine, denn es ist nichts da, dem etwas zu offenbaren wäre, außer Gott ist nichts, und er selbst ist blind. Dann wäre auch Gott nicht persönlich, also überhaupt nicht. Die Natur in Gott ist nicht er selbst, sie ist nicht blos in ihm, sondern ihm gegenwärtig; was Gott ist, offenbart er sich selbst und zwar von Ewigkeit her. Gottes Wirken (Selbstoffenbarung) und Erkennen sind ewige, zeitlose, darum ungetrennte Acte: die Natur ist nicht sein Zustand, sondern sein Object, seine Idee, sein Bild, die in seinem Verstande ewig gegenwärtige urbildliche Welt, „in welcher Gott sich ideal verwirklicht oder, was dasselbe heißt, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt“. So ist die Nothwendigkeit in Gott, eine von Ewigkeit her erleuchtete, erkannte, darum sittliche; und da alle Nothwendigkeit aus der Persönlichkeit Gottes stammt, so kann es keine andere geben, als diese, die mit der Freiheit Gottes zusammenfällt, daher jene Willkür ausschließt, kraft deren Gott unter vielen möglichen Welten die eine ebenso gut als die andere hätte wählen, d. h. sich auch anders hätte offenbaren und vorstellen, also auch anders hätte sein können, als er ist. Mit der Persönlichkeit Gottes ist auch die Einheit und sittliche Nothwendigkeit der Welt gesetzt. „In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben.“ Spinoza erkannte in der göttlichen Nothwendigkeit den Charakter der Einheit und Unverbrüchlichkeit, die jedes Anderssein ausschloß; Leibniz verneinte diese Unverbrüchlichkeit durch seine Annahme einer Vielheit möglicher Welten, er erkannte in der göttlichen Nothwendigkeit den persönlichen und sittlichen Charakter, welchen Spinoza verwarf; Schelling vereinigt diese Gegensätze in seiner Lehre von der persönlichen und nothwendigen

[1] Ebendas. S. 395 ff.

Selbstoffenbarung Gottes, die den platonischen Begriff der idealen (urbildlichen) Welt in sich schließt.[1]

Die sittliche Nothwendigkeit ist eins mit dem göttlichen Central- oder Universalwillen, das Böse besteht in der Losreißung und Widersetzung des Eigenwillens, es ist daher nur möglich in einem Eigenwillen, der sich von dem göttlichen losreißen kann, in einem persönlichen, von Gott geschiedenen Wesen, in einer endlichen Persönlichkeit, wie der Mensch. Alle Persönlichkeit ruht auf einer natürlichen Grundlage, als ihrer Basis, die nicht zu zerstören ist, nur zu unterwerfen. So weit die Ueberwältigung derselben, die Macht über die Natur reicht, so weit reicht die Macht der Persönlichkeit und Freiheit: sie ist in Gott absolut, denn er trägt die Natur als den Grund seiner Existenz ganz in sich; sie hat im Menschen ihr bestimmtes Maß, ihre nie zu überschreitende, unverrückbare Schranke, an welche gebunden kein endliches Wesen den Grund seiner Existenz vollkommen in seine Gewalt nehmen kann. Dies ist gegenüber der göttlichen Allmacht die Ohnmacht aller Creaturen, ihre empfundene Ohnmacht, die jede Lebensregung hemmt. „Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe, unzerstörliche Melancholie alles Lebens."

2. Das Gute und Böse.

Gott ist allmächtige Persönlichkeit. In ihm ist die Freiheit gleich der sittlichen Nothwendigkeit und diese gleich der absoluten Macht. Um Persönlichkeit sein zu können, muß man vor allem eine Natur sein: dies gilt von Gott, wie vom Menschen. Aber Gott hat seine Natur und damit alle Natur unter sich, sein Eigenwille ist mit seinem Universalwillen vollkommen eins, er ist von diesem ungetrennt und untrennbar: darum giebt es in Gott weder eine Möglichkeit noch eine Wirksamkeit des Bösen; und zwar kann eine solche Wirksamkeit auf keinerlei Art stattfinden, wie man die Sache auch wende, weder als negative Bedingung noch als Mittel, weder als Object des göttlichen Rathschlusses noch weniger als das der göttlichen Erlaubniß. Man sage nicht, daß dadurch die göttliche Allmacht beschränkt werde, denn das Böse ist nur möglich in einer endlichen Persönlichkeit, mit deren Macht nothwendig zugleich die Ohnmacht gesetzt ist. Daher hieße es vielmehr die göttliche Allmacht verneinen und in Ohnmacht verkehren,

[1] Ebendas. S. 396—399.

wollte man in Gott dem Bösen irgend einen Spielraum, gleichviel welcher Art, einräumen. Die göttliche Selbstoffenbarung hat ihre unwandelbare Richtung, in der nichts Böses sein kann; was innerhalb der Schöpfung von dieser Richtung abweicht oder ihr zuwiderläuft, folgt nur „begleitungsweise“ aus der Selbstoffenbarung. Um das Böse zu verhindern, hätte Gott die Menschwerdung der Natur unterdrücken, die Natur selbst unwirksam lassen, den Grund seiner Existenz vernichten, d. h. seine eigene Persönlichkeit aufheben müssen. „Damit das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein.“ Das alleinige Ziel ist das Gute, aber das Gute kann nicht sein ohne die höchste Willensenergie, ohne die Tüchtigkeit der Kraft, die Anspannung und Erregung des Eigenwillens und aller ihm dienenden Kräfte. Diese Erregung und Activirung der Selbstheit ist das Werk der Natur. Daß sie im menschlichen Eigenwillen zum Bösen verkehrt wird, ist *nicht* Werk der Natur und nicht Wille Gottes, sondern des Menschen eigenste That; daß die zum Guten nothwendige Kraft in den Dienst des Bösen tritt und hier parasitisch wirkt, ist absolut nicht zu hindern und keine Instanz gegen das Gute. „Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind“, sagt Johann Georg Hamann, „hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu sein?“[1]

3. Das Ende des Bösen.

Die natürliche Versuchung zum Bösen ist nicht das Böse, sondern eine nothwendige Folge der Bedingung zum Guten. Wenn diese Bedingung in ihr Gegentheil verkehrt wird und zum Mittel des Bösen dient, so erscheint das letztere als *Mißbrauch des Guten*, denn „es wirkt nur durch das (mißbrauchte) Gute“. Jetzt erst erkennen wir den Gegensatz und Kampf der beiden Principien in seinem vollen Licht. Freilich ist das Böse nicht blos möglich, sondern mächtig, nicht blos der Mangel des Guten, sondern dessen wirksamer Gegensatz, aber, weil es von den Mitteln und der Kraft zum Guten lebt, *nur* aus dieser Quelle, und keinerlei davon unabhängiges, eigenes Vermögen besitzt, so ist es dem Guten gegenüber keine selbständige und wirkliche *Gegenmacht*, die auf sich selbst gestützt Krieg führen könnte; darum bleibt auch in dem Kampf der beiden Principien das Ende nicht unentschieden noch fraglich. Der Kampf ist von seiten des Bösen kein Krieg, sondern Rebellion: es steht dem Guten gegenüber als empörter Unter=

---

[1] Ebendas. S. 399–403.

than, es hat einen Kampf begonnen, in welchem wider einander stehen Eigenwille und Universalwille, Individuum und Universum, Mensch und Gott, kurz gesagt Ohnmacht und Allmacht. Wie sollte der Ausgang dieses Kampfes zweifelhaft sein? Man mußte zuvor begreifen, wie mächtig das Böse ist, um daraus die Einsicht in seine wahre Ohnmacht zu gewinnen. Nicht in der Schwäche des Bösen liegt die Ohnmacht desselben, sondern in seiner Kraft, in dieser dem Guten entrissenen und doch unentreißbaren Kraft!

So ist, was wir die universelle Wirksamkeit des Bösen in der Welt, den Kampf des Guten und Bösen in der Menschheit genannt haben, vielmehr eine Mischung und ein Ineinander beider Principien, die nicht auf solche Weise zusammen sein und bleiben dürfen, denn das Gute von sich aus hat und soll mit dem Bösen nichts gemein haben. Nichts in der Welt darf unentschieden und unklar bleiben. Es ist darum eine letzte und höchste Scheidung, eine wirkliche Krisis nothwendig, kraft deren das Gute vom Bösen sich trennt, alle Energie daher nur bei ihm ist, und auf seiten des Bösen gar keine. Damit ist die Wirksamkeit des letzteren zu Ende, es ist nicht mehr mächtig, sondern nur noch möglich und weiter nichts, es ist zurückgeführt auf den Potenzzustand und jetzt für immer geworden, was es immer sein sollte: Unterworfenes. Das Ende ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität, denn es ist dem Guten gegenüber kein Wesen, sondern ein Unwesen. So ist das Ende keineswegs eine Wiederherstellung des Bösen zum Guten oder die Wiederbringung aller Dinge, sondern die Vernichtung des Bösen.[1]

III. Gott und die Liebe Gottes.

1. Leben und Tod.

Jene letzte und höchste Krisis entscheidet mit der Rückkehr des Bösen in den Potenzzustand oder das Nichtsein zugleich die Verklärung und Vergeistigung der Welt, die Einkehr und Erhebung des geläuterten Eigenwillens in den Universalwillen, die absolute Gemeinschaft mit Gott, das ewige Sein und Leben. Um das Gute und Böse, die in der natürlichen Selbstheit mit einander verwebt und gleichsam handgemein sind, gründlich von einander zu scheiden, muß der Mensch der natürlichen Eigenheit absterben im buchstäblichen Sinn: das ist die

[1] Ebendas. S. 403—405.

Nothwendigkeit des Todes, er ist zur Scheidung nothwendig und darum mit ihr und durch dieselbe aufgehoben. Die Folge ist das ewige und unsterbliche Leben in Gott, die Gemeinschaft des göttlichen und individuellen Lebens, welche Schelling mit dem Worte Liebe bezeichnet: sie ist die Einheit in der Freiheit, die Verbindung solcher, die nicht nothwendig verbunden sein müssen, weil keines für sich sein kann, sondern solcher, „deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere". Das nothwendige Band hat zu seiner Voraussetzung den „Gegensatz", das freie Band die Geschiedenheit oder „Dualität". „Auch der Geist ist noch nicht das Höchste", er ist erst der Wille zur Liebe, erst, wie Schelling sagt, „der Geist oder der Hauch der Liebe", „die Liebe aber ist das Höchste".[1]

2. Das letzte Problem.

Es leuchtet ein, daß dieses Ziel und Ende der Dinge zusammenfällt mit dem der göttlichen Selbstoffenbarung; der offenbare Gott ist der wirkliche, seine Selbstoffenbarung ist gleich seiner Selbstverwirklichung, die nothwendig durch Gegensätze hindurchgeht und darum ein Werden in sich schließt. Jene letzte und höchste Scheidung bewirkt daher „die vollkommene Actualisirung Gottes", den Zustand der Weltverklärung, jenes Ziel der Zeiten, wo „Gott alles in allem, d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird".[2] Erst von hier aus läßt sich der Begriff Gottes in seinem ganzen Umfange feststellen, und dies ist der höchste Punkt der ganzen Untersuchung. Um die Aufgabe näher zu bestimmen: der Begriff der göttlichen, gegensatzlosen Alleinheit, der Schellings früheren Ideengang beherrscht hat, soll jetzt vereinigt werden mit dem Begriffe der durch innere, active Gegensätze bedingten und wirksamen Persönlichkeit Gottes, das ewige Sein Gottes mit dem ewigen Werden, der Pantheismus mit dem Theismus, denn der Schwerpunkt des ersten liegt in der Lehre von der göttlichen Alleinheit, der des zweiten in der Lehre von der göttlichen Persönlichkeit. Und was die letztere betrifft, so erklärt Schelling selbst, er glaube, in seinen Untersuchungen über die menschliche Freiheit den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben.[3] Dieses neue Problem geht aus der Freiheitslehre hervor, und man darf sagen, daß es alle folgenden in sich schließt. Der Unterschied dieser Freiheitslehre von dem anfänglichen Identitätssystem springt in die Augen, aber man

[1] Ebendas. S. 405 ff. S. 407 ff. — [2] Ebendas. S. 403 ff. — [3] Ebendas. S. 412.

muß darüber zweierlei nicht vergessen: daß erstens die Naturphilosophie wie die Geschichte des Bewußtseins, beide innerhalb ihrer Grenzen, geblieben sind, was sie waren, und zweitens, daß von der Begründung der Identitätslehre bis zur Freiheitslehre in Schelling selbst ein stetiger Fortgang stattgefunden hat: schon am Schluß der Darstellung seines Systems erhebt sich der Begriff des Grundes in Gott, in der historischen Construction des Christenthums ist das Werden der göttlichen Selbstoffenbarung schon das durchgängige Thema, im Bruno und in der Abhandlung über „Philosophie und Religion" bilden die Gegensätze in Gott den Inhalt der schwierigsten und tiefsten Fragen. Daher kann von einem Abbruch, der in Schellings Ideengang mit der Freiheitslehre eingetreten sei, nicht geredet werden; Problem folgt aus Problem, der Philosoph selbst ist und fühlt sich in lebendigster Fortentwicklung, die kein fertiges und ausgemachtes System, das er gleichsam aus den Händen geben und durch eine Schule fortpflanzen könnte, zu Stande kommen läßt. Darin unterscheiden sich von Hegel in persönlicher und sachlicher Weise Schelling und sein Werk. Er selbst äußert am Schluß unserer Abhandlung: „Ich habe nie durch Stiftung einer Secte anderen, am wenigsten mir selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher ich mich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären werde". Ein solches Wort muß man nicht blos hören, sondern zu würdigen wissen, um über Schelling richtig zu urtheilen, es sei nun in gutem oder üblem Sinne.[1]

3. Das Leben Gottes.

Wir folgen der Lösung des Problems, soweit sie die Freiheitslehre giebt. Sollen in Gott widerstreitende Bestimmungen vereinigt werden, so ist dies nur möglich durch eine Unterscheidung göttlicher Lebenszustände oder „göttlicher Offenbarungsperioden", denen, um ein vollendetes und vollkommenes Ganzes zu bilden, weder der ewige Anfang noch das ewige Ziel fehlen darf. Der Schlüssel der Lösung liegt daher in einer ewigen, durch die Zeit hindurchgehenden, nicht von ihr abhängigen Theogonie. Es ist demnach zu unterscheiden: ein göttlicher Urzustand, der aller Offenbarung vorausgeht, ein göttlicher Vollendungszustand, die absolute Offenbarung, „wo Gott alles in allem ist", und zwischen beiden der mittlere Zustand werdender Offenbarung, in welcher die Gegensätze

[1] Ebendas. S. 410 Anmerkung.

activ sind. Das Erste und Letzte ist gegensatzlose Einheit: jenes ist die Einheit vor allen Gegensätzen, dieses die Einheit über allen; dort sind die Gegensätze noch nicht hervorgetreten, hier sind sie vollkommen aufgelöst und überwunden. Die Einheit vor allen Gegensätzen nennt Schelling, weil alles göttliche Leben aus ihr entspringt, „den Urgrund“ und im Unterschiede von „dem Grunde“, der die eine Seite des Gegensatzes ausmacht (die Natur in Gott), „den Ungrund“: sie ist, was er früher „die absolute Indifferenz“ genannt hatte. Auch jetzt gilt dieser Ausdruck, aber nicht mehr in seinem früheren Umfange. Die Indifferenz ist nicht mehr gleich dem Absoluten selbst, sondern bezeichnet nur den Anfangspunkt. Schelling sagt es ausdrücklich: „In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit, aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?“ [1] Das Ganze, „der Gott, der alles in allem ist“, die gegensatzlose Einheit nach Ueberwindung und Unterwerfung aller Gegensätze ist die absolute Persönlichkeit oder die Liebe Gottes. Jenen mittleren Zustand aber werdender Offenbarung, der die Gegensätze als wirksame in sich trägt, in ihrer Ueberwindung begriffen und darum Entgegengesetztes zugleich ist, nennt Schelling jetzt „Identität“ im Unterschiede von der Indifferenz. Diese Identität ist Wille zur Offenbarung, dessen Ziel in Gott ewig erkannt, darum nicht blos Natur ist, sondern erkannte Natur oder „Geist“. Jene göttlichen Lebenszustände sind daher: Indifferenz, Identität, Absolutheit, oder Urgrund (Ungrund), Geist, absolute Persönlichkeit (Liebe). „In dem Geiste ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins, in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist.“ Die Frage, wie aus dem Urgrunde (Ungrunde) jener Gegensatz, der in der absoluten Persönlichkeit Gottes sich vollkommen auflöst, hervorbricht, wird von Schelling kurzer Hand beantwortet. Die Gegensätze sind nothwendig zur Persönlichkeit Gottes, ebenso nothwendig ist, daß ihnen die gegensatzlose Einheit vorausgeht; wenn diese nicht das Erste wäre, wie könnte sie das Letzte sein? Der Urgrund ist weder das Eine noch das Andere, in ihm ruht das göttliche Leben, verschlossen, unentschieden, gleichgültig gegen beides, es kann,

[1] Ebendas. S. 412.

von hier aus betrachtet, blos natürliches oder blos geistiges Leben, d. h. in jedem von beiden das Ganze sein, daher die beiden gleich ewigen Anfänge des göttlichen Lebens: Natur und Idee, dunkler Wille und Universalwille.[1] Dies ist der Gegensatz, welchen Schelling jetzt „Dualität“ nennt. In dieser unentschiedenen Fassung des göttlichen Urprincips ist ein Problem enthalten, das die gegenwärtige Lehre von der menschlichen Freiheit nicht auflöst: das Problem der göttlichen Freiheit, welches in dem späteren Ideengange des Philosophen die negative Philosophie von der positiven scheidet.

Das System Schellings, in seinen Bestandtheilen wesentlich unverändert, hat sich vertieft und erweitert, es hat damit seine Anschauungen von dem ersten Grund und dem letzten Ziel der Dinge verändert. Wer den Ideengang des Philosophen durchschaut, begreift den Grund dieser Veränderung. Es ist ein neues Problem eingetreten, welches den Philosophen zwingt, tiefer und höher zu greifen als vordem: das Problem der Religion. So lange die Kunst als die Vollendung der Welt galt, durfte die Indifferenz oder Identität als das Erste und Letzte erscheinen. Aber die Kunst hat das Problem der Religion hervorgezogen, diese hat das Problem der Freiheit und des Bösen geweckt und damit den Ideengang Schellings in eine ihm bis dahin verborgene Tiefe gerichtet.

4. Gottesgefühl und Gotteserkenntniß.

In einem Punkt bleibt Schelling auch im Hinblick auf das Problem der Religion seinen Anfängen treu: daß dieses Problem durch die Philosophie vollkommen aufgelöst, die Tiefe des Göttlichen durch die Vernunft erleuchtet, die Offenbarung durchdrungen, die Persönlichkeit Gottes begriffen werden könne und müsse, denn es ist die Vernunft, durch welche Gott sich selbst erleuchtet. Der Punkt ist wichtig, weil aus ihm die nächsten Controversen entspringen. Gefühl und Ahndung sollen sich nicht über die Vernunfterkenntniß erheben, dies hieße innerhalb des menschlichen Geistes die Welt verkehren und das Dunkel erheben über das Licht und die Klarheit. „Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt, nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will.“ Das Gefühl verhält sich zur Erkenntniß, wie der dunkle Grund zur Persönlichkeit, deren Wirklichkeit in der Selbstoffenbarung besteht, wie diese in der Scheidung, und nur

[1] Ebendas. S. 406—408.

der Verstand kann scheiden. Es sei grundfalsch zu meinen, daß die Persönlichkeit Gottes nur gefühlt oder geahnt, durch den Verstand dagegen nur verneint werden könne, für welche Behauptung immer der Pantheismus und Spinoza herhalten müssen. Diese pantheistische Denkart sei „unmännlicher Schwindel" und ebenso die Meinung von der ausschließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus. Von den höchsten Begriffen muß eine klare Vernunfteinsicht möglich sein, weil jene nur durch diese in unser geistiges Leben wirklich aufgenommen und hier ewig begründet werden können. „Ja, wir gehen noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen werden soll." [1]

Nur aus der Tiefe des Gefühls geht die wahre und lebendige Erkenntniß, die wissenschaftliche Begeisterung hervor, wie aus dem göttlichen Dunkel das göttliche Licht, aus der Natur der Geist, aus der geistigen Welt die göttliche. Wer die ewige Offenbarung Gottes nicht versteht, kann auch seine zeitliche und historische Offenbarung nicht verstehen. „Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu s i c h macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden, daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die ebenfalls nur von diesem Standpunkt verständlich wird." Die Zeit des historischen Glaubens ist vorbei, die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß aus der Quelle des göttlichen Lebens selbst ist gegeben. „Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die N a t u r, diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben." [2]

---

[1] Ebendas. S. 409 ff. Anmerk. S. 412—414. Vgl. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts. § 76. — [2] Schelling, Untersuchungen über die menschliche Freiheit. S. 411 u. 415.

Neununddreißigstes Capitel.

Naturalismus und Theismus.

In den letzten Worten seiner Schrift über die Freiheit hatte Schelling erklärt, daß dieser Abhandlung eine Reihe anderer folgen solle, um das Ganze des ideellen Theils der Philosophie darzustellen. Diese Versprechung blieb unerfüllt und der weitere litterarische Ausbau des Systems (bei Lebzeiten des Philosophen) den Augen der Welt verborgen. Die Untersuchungen über die Freiheit sind unter den systematischen Werken das letzte von Schelling selbst veröffentlichte. Es schien, als ob er die Fühlung mit den Zeitgenossen verloren habe und kaum mehr wünsche. Nachdem man die frühere Abhandlung über Philosophie und Religion gänzlich ignorirt habe, werde seiner Freiheitslehre wohl dieselbe Achtung zu Theil werden.[1] Indessen sah er sich bald durch Einwürfe und Angriffe genöthigt, seine Lehre öffentlich zu vertheidigen und dadurch auch zu erläutern.

Soweit diese Lehre jetzt entwickelt ist, liegt ihr gegenwärtiger Schwerpunkt in einem Vernunftsystem, welches Naturalismus und Theismus vollkommen vereinigt. Wir haben früher in dem pantheistischen Grundzuge der Naturphilosophie den naturalistischen und religiösen Pantheismus unterschieden:[2] jetzt soll der religiöse identisch sein mit dem Theismus und der naturalistische nicht etwa verneint oder abgebrochen, sondern diesem untergeordnet werden und nur als der überwundene Grund desselben gelten. Wie sich die Natur in Gott zur Offenbarung oder Persönlichkeit Gottes verhält, so in dem System der Gotteserkenntniß der Naturalismus (Pantheismus) zum Theismus. Und zwar soll diese Einsicht die klarste, durch die Scheidekunst der Dialektik hindurchgegangene und vermittelte Erkenntniß sein. „Jenes öfter, als wir denken, dagewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene System wird hier festgehalten und zur Erkenntniß auf ewig gebracht.“[3] Jede Entgegensetzung von Naturalismus und Theismus führt in die Irre, wie jede andere Art der Vereinigung. Es ist falsch, den Theismus einem

[1] Ebendas. S. 410 Anmerk. S. 416. — [2] Vgl. oben Buch II. Cap XXVII. S. 476 ff. — [3] Unters. über die menschl. Freiheit. S. 414.

erkenntnißlosen Glauben über aller Philosophie und im Gegensatze zu dieser hinzugeben; es ist eben so falsch zu meinen, alle Verstandes- oder Vernunfteinsicht könne nur naturalistisch und pantheistisch ausfallen nach dem Vorbilde Spinozas, die wirkliche Gotteserkenntniß bestehe allein in Gefühl und Glauben; in der ersten Fassung erscheint der Glaubensstandpunkt als „Nichtphilosophie", in der zweiten als „Gefühls- oder Glaubensphilosophie"; beide werden gegen Schelling ins Feld geführt: jener von Eschenmayer, dieser von Jacobi.

I. Die Controverse mit Eschenmayer.

Wir kennen die Schrift, durch welche Eschenmayer Veranlassung gegeben zu Schellings Abhandlung über Philosophie und Religion;[1] jetzt trat er mit einer Reihe von Einwürfen (in einem Privatschreiben vom 18. October 1810) der Freiheitslehre entgegen, Schelling antwortete im April 1812 und veröffentlichte mit Einwilligung des befreundeten Gegners beide Schriftstücke in der „Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" (1813).[2] Die Erwiederung war im Ton einer durch das Gefühl der vollsten Ueberlegenheit, durch den schneidigen Charakter der Widerlegung geschärften, durch freundschaftliche Wendungen hier und da gemilderten Controverse gehalten. Der Gegner solle auf seine unmethodisch vorgebrachten Einwürfe eine systematische Antwort, auf seine eigenen Behauptungen die Urtheile Schellings empfangen, er sollte zu empfinden haben, daß seine „Nichtphilosophie" zum guten Theil auf seiner Unfähigkeit zur Philosophie, insbesondere auf seinem völligen Nichtverständniß der angegriffenen Lehre beruhe. Man könne die letztere nicht fassen, wenn man auf dem eigenen Standpunkt bequem sitzen bleibe, Eschenmayer müsse aufstehen und zu Schellings System kommen, da dieses nicht zu ihm kommen könne, so wenig als das straßburger Münster.

Wir lassen Eschenmayers eigene Behauptungen auf sich beruhen, sowie alle jene Einwürfe, die von der Unerkennbarkeit Gottes, der Irrationalität der Freiheit, Sittlichkeit, Schönheit u. s. f. reden, und daß nur Glaube und Religion, deren Licht von oben komme, im Stande seien, die Räthsel der Welt zu lösen. Das Hauptgewicht und die eigentliche Summe seiner Einwürfe liegt darin, daß Schelling die

---

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. XXXVI. S. 613—615. — [2] Vgl. oben Buch I. Cap. XII. S. 161—163. Schellings S. W. I. Bd. VIII. Eschenmayer an Schelling u. s. f. S. 145—160. Antwort S. 161—189.

Persönlichkeit Gottes anthropomorphisch fasse, daß er menschliche Begriffe, Gemüthsprocesse, Lebensäußerungen auf Gott übertrage, wie Sehnsucht, Offenbarungsdrang, dunkeln Willen, Naturnothwendigkeit, Selbsterkenntniß u. s. f. Dieser Gott sei „ein particulärer Gott"; „die Geschichte des innern geistigen Processes, welcher dem Ich auf seinem armseligen Erdsphäroid eigenthümlich zugehöre, sei hier für Gott zum Schöpfungsprocesse geworden", der ganze Versuch über die menschliche Freiheit sei „eine völlige Umwandlung der Ethik in Physik", und wenn gar von einem dunkeln Grund der Existenz Gottes geredet werde, so sei dies „doch so etwas Aehnliches von Teufel". So erhalte man statt der Freiheits- und Sittenlehre Naturphilosophie, statt der Theologie Anthropologie und Satanologie.[1]

Diese Einwendungen sind nicht wichtig durch ihren eigenen Scharfsinn, denn sie liegen auf flacher Hand, wie die Mißverständnisse, die sie begleiten, sondern durch Schellings Entgegnung. Was den Vorwurf des Anthropomorphismus betrifft, so ist seine Antwort die vollste Bekräftigung. Die Persönlichkeit Gottes behaupten und nach dem Purismus der herkömmlichen Weltweisheit ihm alles absprechen, was nach menschlicher Analogie aussieht, sei der offenbarste Widerspruch und Selbstbetrug, in dem sich „die Philosophen von Metier" befinden. Dabei gehe es Gott nicht besser wie jenen morgenländischen Monarchen, die unter dem Vorwande ihrer über alles Menschliche erhabenen Würde aller freien Bewegung und menschlichen Lebensäußerung beraubt werden. Wolle man mit der Persönlichkeit Gottes Ernst machen, so dürfe man nicht mit leeren Worten spielen und in demselben Athemzuge dasselbe von Gott bejahen und verneinen. Ohne Anthropomorphismus gebe es keine wirkliche Vorstellung des persönlichen Gottes. Hier sei keine andere Wahl möglich: „entweder überall keinen Anthropomorphismus und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtsein und Absicht handelnden Gott (welches ihn ja schon ganz menschlich macht), oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seins ausgenommen) totale Vermenschlichung Gottes". Um die unbegreifliche Freiheit Gottes zu betonen, hatte Eschenmayer die Frage aufgeworfen: „wenn Gott Unvollkommenes erschaffen will, wer hat etwas dagegen einzuwenden?" Schelling giebt ihm die Frage zurück.

---

[1] S. W. I. Bd. 8. S. 146, 148, 150, 153.

Gott ist, was er sein will. „Wenn er menschlich ist und sein wollte, wer darf etwas dagegen einwenden?“ Wenn er selbst herabsteigt von jener Höhe und sich mit der Creatur gemein macht, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf jener Höhe erhalten wollen? Wie sollte durch die Vorstellung seiner Menschlichkeit ich ihn erniedrigen, wenn er doch sich selbst erniedrigt? Man verneine „die Evolution Gottes aus sich selbst“, weil das Vollkommene nicht aus dem Unvollkommenen, das Licht nicht aus der Finsterniß, der Verstand nicht aus dem Verstandlosen hervorgehen könne. Man begreift dieses Hervorgehen nicht. In Wahrheit geht der Verstand hervor aus dem Verstandlosen, als dem Ersterbenden, wie die Tugend aus dem überwundenen Laster, die Heiligkeit aus der gänzlich erstorbenen Sünde, der Himmel der Eintracht aus der Hölle der Zwietracht, Gottes Leben im Menschen aus dem Sterben des Teufels im Menschen, Gott selbst aus der Natur in Gott. Und Eschenmayer konnte sagen: „was Sie den dunkeln Grund der Existenz Gottes nennen, ist doch so etwas Aehnliches von Teufel!“ Wenn man diesen Proceß, die Einheit durch Ueberwindung der Gegensätze, leugnet, so bleibt nichts übrig als der todte Gegensatz, der absolute Dualismus, die völlige Scheidung zwischen Gott und Mensch: hier wurzeln alle aufs Nichtwissen hinauslaufende Lehren, die verderblichste Aufklärung, wie die fromme Schwärmerei. Alle wahre Erkenntniß und Frömmigkeit widerstreben dem Dualismus und fordern die Einheit der Dinge in Gott, wie Malebranche. Der echte Glaube ist nicht erkenntnißlos, sondern „die Zuversicht in der Ueberzeugung, die Einstimmigkeit des Herzens mit der gewissen Erkenntniß“.[1]

II. Jacobi gegen Schelling.

Ein Jahr nach Eschenmayers brieflichen Einwürfen erschien Jacobi auf dem Kampfplatz mit seiner Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“.[2] Obwohl Schellings Name nicht genannt war, enthielt und bezweckte diese Schrift, die in ihrem Ausgangspunkte (einer Anzeige der Werke des Wandsbecker Boten) sehr harmlos aussah, einen Angriff auf den philosophischen und moralischen Charakter seiner Lehre, in welcher der Naturalismus schön thue mit der Religion und die Maske des Platonismus und Theismus zur Schau trage. In

[1] Ebendas. S. 166—168, 169, 174 ff., 183—185. — [2] Die äußere Geschichte des jacobi-schellingschen Streites ist in dem biographischen Theile dieses Werkes ausführlich dargestellt worden. Vgl. Buch I. Cap. XII S. 153—161.

einem solchen Licht Schellings Lehre öffentlich zu zeigen und gleichsam zu entlarven, war die unverkennbare Absicht Jacobis. Für eine Schrift dieser Art war es nicht günstig, daß sie mehr als drei Jahre zu ihrer Entstehung gebraucht hatte und schon litterarisch veraltet war, als sie im October 1811 das Licht der Welt erblickte. Inzwischen hatte Schelling seine Freiheitslehre veröffentlicht, welche die Frage nach dem Verhältniß zwischen Naturalismus und Theismus in einem völlig neuen Lichte erscheinen ließ, von dem Jacobi nichts wußte, als er gerade von diesem Punkte aus seinen Feldzug gegen Schelling unternahm. Er hatte das Identitätssystem auf einem früheren Standpunkt unsicher vor Augen und war gereizt durch eine Beurtheilung, welche seine eigene Lehre vor Jahren in dem „kritischen Journal der Philosophie" erfahren hatte.[1] Jetzt ging er auf Schelling los, ohne die Sache, die Person und die Kräfte dieses Gegners genügend zu kennen. Bei einer solchen Lage der Dinge mußte der von ihm begonnene Kampf mit einer für ihn verlorenen Schlacht enden, in welcher Schelling das Feld behielt und die bis dahin noch mächtige Gefühlsphilosophie ihre schwerste Niederlage erlitt. Was die Sache betrifft, nämlich das Verhältniß des Naturalismus zum Theismus, so konnte der Gegensatz der Standpunkte nicht schärfer ausgeprägt werden, als in dem Streit dieser beiden Männer. Bei Jacobi „beruhte alles auf dem unbegreiflichen Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Erschaffenden und Erschaffenen, der Freiheit und Nothwendigkeit", bei Schelling alles auf der vollen Erkenntniß der absoluten, diese Gegensätze in sich fassenden Einheit.[2]

Wir müssen uns an der Hand seiner Streitschrift den Standpunkt Jacobis vergegenwärtigen und sehen, wie er schnellen Schrittes über die Leichen der dogmatischen und kritischen Philosophen, der Realisten und Idealisten hinwegeilt, um sich dem Identitätssystem entgegenzustellen. Es giebt nur einen Weg zur Wahrheit, zur Quelle alles Wirklichen, zu der einen Ursache, die alles hervorbringt und in dem unbedingten, selbständigen, darum bewußten und persönlichen Wesen besteht: in Gott als Geist. Geist kann nur aus Geist entspringen, darum ist unsere geistige Selbstgewißheit unmittelbar Gottesgewißheit, das natürliche

[1] Die von Hegel verfaßte Kritik hieß: „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantische, jacobische, fichtesche Philosophie". Kritisches Journal der Philosophie. Bd. II. Stück 1. (1802.) S. oben S. 482. Vgl. dieses Werk. Bd. VIII. (Jub.-Ausg.) 1. Theil. S. 259--265. -- [2] S. oben Buch I. Cap. XII. S. 154—156.

Leben in uns unmittelbares Zeugniß von dem Uebernatürlichen außer uns. Der sich in uns offenbarende Gott, welcher Geist als Ursache des Geistes ist „die ursprüngliche, einfache, unmittelbar gewisse, durchaus positive Wahrheit“. Diese Gewißheit nennt Jacobi den Grundtrieb der menschlichen Natur, das Wahrheitsgefühl, dessen Gegenstände „die göttlichen Dinge“ sind. Sie sind „das Positive oder Realobjective“, von dem es keine andere Erkenntniß giebt, als die unmittelbare des Glaubens und Fühlens.[1]

Darum wird die Wahrheit auf der großen Heerstraße der dogmatischen wie der kritischen Philosophie nothwendig verfehlt: dort muß das Unbedingte und damit der Gottesglaube folgerichtigerweise verneint werden, hier wird dasselbe in eine subjective Vorstellung verwandelt, und an die Stelle der Wirklichkeit tritt die Schattenwelt der Imagination. So erfüllt sich nach beiden Seiten die Weissagung Lichtenbergs: „Unsere Welt wird noch so fein werden, daß es ebenso lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster. Und dann wieder über eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehen, mit Eile, die höchste Höhe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend, wird noch einmal sich wenden das Urtheil der Weisen, wird zum letzten mal sich verwandeln die Erkenntniß. Dann — und dies wird das Ende sein — dann werden wir nur noch Gespenster glauben. Wir selbst werden sein wie Gott. Wir werden wissen: Sein und Wesen überall ist und kann nur sein Gespenst.“[2]

Die göttliche Offenbarung in uns ist zugleich absolut unabhängig von uns, sie ist deshalb nicht blos eine äußere. Das Wahrheitsgefühl bejaht beides. Gilt sie blos als äußere, um den Charakter ihrer Unabhängigkeit so rein als möglich zu erhalten, so entsteht ein Realismus im Gegensatze zum Idealismus, der nur die innere gelten läßt und die Unabhängigkeit der göttlichen Offenbarung von uns verneint. Die Realisten sind die Anhänger des „Realobjectiven“, die Idealisten ihre Widersacher, die alle Wirklichkeit in Begriff und Vorstellung verflüchtigen; jene sind „die ganz Auswendigen, die nichts in sich zu haben behaupten, was nicht von außen in sie gekommen wäre“, diese „die ganz Inwendigen ohne Auswendiges, das zu ihnen eingehen könnte“. Den „Auswendigen“ gilt in göttlichen Dingen als die letzte Entscheid-

---

[1] Fr. H. Jacobi, Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. (Leipzig 1811.) S. 32–40, 90 ff. — [2] Ebendas. S. 3 ff.

ung das äußere Wort, der Machtspruch der Autorität, der körperliche Beweis durch Wunder, dieser ist in ihren Augen nicht blos der höchste, sondern der alleingültige, welcher den Glauben erzwingt. So gerathen sie leicht auf den Abweg eines „religiösen Materialismus" (vor dem der wandsbecker Bote wenigstens zu warnen ist), während ihre Gegner sich leicht in einen „religiösen Chimärismus" verlieren. Beide setzen an die Stelle des Lebendigen das Todte. Um bildlich zu reden: die Realisten geben statt des lebendigen Pferdes das ausgestopfte, die Idealisten das gemalte; reiten läßt sich auf keinem von beiden. „Das ausgestopfte Pferd ist körperlicher, man kann es besteigen und ordentlich seinen Sitz darauf nehmen, aber das gemalte, wenn es ein Raphael entwarf und ausführte, kommt dem wahren Pferde doch näher, es ist in ihm ein Leben, das jenem fehlt." „Nur Kinder und Blödsinnige, wenn sie auf einem ausgestopften Pferde sitzen oder mit einem Stecken zwischen den Beinen herumlaufen, sagen, daß sie reiten."[1]

Die Idealisten, „diese Philosophen nicht im höchsten, sondern im äußersten Verstande", kommen von Kant her. Die erste leibliche Tochter der kritischen Philosophie war die Wissenschaftslehre, die zweite ist die Natur- oder Identitätsphilosophie: jene setzte an die Stelle Gottes die moralische Ordnung, nicht die Ursache derselben, sondern die rein und schlechthin nothwendig seiende Weltordnung selbst; diese setzte Gott ebenfalls gleich der lebendigen und wirkenden Ordnung der Dinge, erklärte die letzte aber für bloße Natur und die Natur für das Alleine, außer und über dem nichts sei. So ist die Identitätslehre bloßer Naturalismus, „Idealmaterialismus", sie ist, wie sich Jacobi sonderbar genug ausdrückt, als ob umkehren und verklären dasselbe wäre, „umgekehrter oder verklärter Spinozismus".[2]

Indessen ist die Abkunft dieser letzten Lehre von Kant nicht ebenso echt und unzweideutig als die der Wissenschaftslehre; sie hat die logische Folgerichtigkeit auf ihrer Seite, denn der Verstand bejaht bei Kant nur die Natur, dagegen widerstreitet sie dem tiefern Geist der kantischen Lehre, der es mit der Realität der Ideen und des Uebersinnlichen, mit der unmittelbaren Vernunfterkenntniß des Realen Ernst war. Diesem platonisch gesinnten Geiste Kants ist die Naturphilosophie fremd, sie verhält sich zu Kant, wie Spinoza zu Plato. So urtheilt Jacobi, einverstanden mit Bouterwek in „Kants Denkmal" und mit

[1] Ebendas. S. 67, 102—110. — [2] Ebendas. S. 116—124.

Fries in seiner „Neuen Kritik der Vernunft".[1] Vergegenwärtigt man sich Schellings wirkliche, schon seit Jahren zur Ideenlehre entwickelte Naturphilosophie, so paßt dieses Urtheil, wie die Faust aufs Auge.

Nach Jacobi sind Platonismus und Theismus identisch, Theismus und Naturalismus absolut entgegengesetzt. Entweder das eine oder das andere! Nun ist nach idealistischer Anschauungsweise die Natur als das alleinige Erkenntnißobject des Verstandes zugleich Verstandesproduct, also eine subjective Vorstellung, die für objective Wirklichkeit gilt, d. h. ein Traum des Verstandes, ein Nichts! Die Wahl zwischen Naturalismus und Theismus ist die Wahl zwischen Nihilismus und Theismus! „Entweder überall ein offenbares Nichts, oder über allem ein wahrhafter, allein alles wahrmachender Gott."[2] Das Princip des Naturalismus ist und kann kein anderes sein, als der Grund, das Wesen, aus dem alles hervorgeht, das mithin alles in sich begreift, die Allheit, in der nur das Gesetz der blinden Nothwendigkeit herrscht, wonach aus dem Unvollkommenen das Vollkommene, aus dem Geistlosen der Geist, aus der Unordnung die Ordnung allmählich hervorgehen soll, also das Urwesen zusammenfällt mit dem Chaos: hier giebt es nur blinde Naturproducte, daher keine andere Religion als Fetischismus, d. h. in Wahrheit keine Religion, sondern wahre Gottesleugnung. Das Princip des Theismus dagegen ist die Ursache, das wahrhaft unbedingte, in sich seiende, selbständige, persönliche Wesen, der Geist, der sich geistig offenbart in seinem Ebenbilde, in der Reinheit des menschlichen Geistes. Hier allein giebt es lebendiges Gottesbewußtsein, wahre Religion, welche Gott im Geiste verehrt und den Vater nicht hat ohne den Sohn. Der Urheber und eigentliche Erfinder des echten Naturalismus ist Spinoza, der des echten Theismus Plato. Spinoza gab den Gedanken der Alleinheit und führte ihn durch, er schied das geistige und körperliche Attribut, ohne sie zu trennen, er faßte alles zusammen in der einen Substanz, die beides zugleich ist: denkendes und ausgedehntes Wesen. Alle folgenden Systeme sind im Grunde modificirter Spinozismus. Malebranche kam und verneinte die Substantialität des ausgedehnten Wesens, ihm folgten Leibniz und Berkeley; Kant erschien und verneinte die Substantialität des denkenden Wesens, es gab nur noch ein »cogito« ohne ein »sum«; die denkenden und ausgedehnten Wesen sind beide nur Erscheinungen der

[1] Ebendas. 124–127. — [2] Ebendas. S. 141.

einen alles erzeugenden Natur: diese letzte Folgerung zog die moderne Naturphilosophie.[1]

Die Grundfrage heißt: was ist das Erste und Absolute? Ist das Princip der Dinge das Unvollkommene oder das Vollkommene, Chaos oder Schöpfung, Allheit oder Persönlichkeit, Grund oder Ursache? Der Naturalismus entscheidet sich für die erste Fassung und hat darum in seiner unverfälschten Form nichts gemein mit dem Theismus. Ein solcher baarer, aufrichtiger, unsträflicher Naturalismus ist die Lehre Spinozas, die dadurch der Philosophie einen großen Dienst geleistet und dem Charakter ihres Urhebers das Zeugnis der reinsten Wahrheitsliebe geredet hat; anders verhält es sich mit dem Naturalismus der Gegenwart, der mit dem Theismus liebäugelt, ihm Ausdrücke abborgt und den trügerischen Schein einer religiösen Denkweise annimmt. „Der Naturalismus muß nie reden wollen auch von Gott und von göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität, denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von diesen Dingen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge." Wenn z. B. erklärt wird, die Natur sei „das Alleine", dieses Alleine sei „die absolute Productivität" u. s. f., so kommt man aus einer Unbestimmtheit und Verlegenheit in die andere; heißt es dann weiter, die absolute Productivität sei „die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe", sie sei „der allein wahre Gott, der Lebendige", so enthält die Rede Doppelsinniges und Täuschendes.[2] Wir hören Schelling reden! Es werden Stellen angeführt, die sich wörtlich in seiner „Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur" finden; kein Zweifel daher, daß der Vorwurf der Täuschung und Lüge auf ihn bezogen sein will.

Der Naturalismus kennt keinen Gott und keine Offenbarung Gottes; er täuscht, wenn er so redet. „Nur das höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm, der Geist in ihm allein von einem Gott. Darum sinkt oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt oder sich erhebt. Nothwendig, wie wir im innersten Bewußtsein uns selbst finden und fühlen, so bedingen wir unseren Ursprung, so stellen wir ihn uns selbst und anderen dar, erkennen uns als ausgegangen aus dem Geist, oder wähnen uns ein Lebendiges des Unlebendigen,

[1] Ebendas. S. 186 ff. Beil. A. S. 193—197. — [2] Ebendas. S. 154—157, 169.

ein Licht, angezündet von der Finsterniß, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ungefährs, wähnen, unseren Witz wahnsinnig anstrengend, das Leben sei vom Tode hergekommen, dieser habe auf jenes nur allmählich sich besonnen, so die Unvernunft auf Vernunft, der Unsinn auf Absicht, das Unwesen auf eine Welt."[1]

III. Schellings Streitschrift.

1. Die Lage des Streits.

Wenn man Jacobis Briefe über die Lehre Spinozas liest, so erhält man ein Bild dieser Lehre; man erhält keines aus dieser gegen Schelling gerichteten Schrift, denn die unbestimmten und schwankenden Züge, die Jacobi hinwirft, geben kein Bild. Der Uebelstand war, daß er selbst keines hatte. Er wußte nichts von Schellings Freiheitslehre, nichts von seiner Ideenlehre, nichts von der Unterscheidung der Identitäts- und Naturphilosophie, die er einander vollkommen gleichsetzte, er nahm die Naturphilosophie als bloßen Naturalismus, dem, mit Spinozas Lehre verglichen, nur zwei Charakterzüge fehlen sollten: die Originalität und die Ehrlichkeit, die Kraft der eigenen Erfindung und die Liebe zur Wahrheit! Nie hat Jacobi über einen Philosophen absprechender und unkundiger geurtheilt. Selbst seinen eigenen grundsätzlichen Dualismus hat er niemals so schroff und schreiend, zugleich so steif und ungelenk auftreten lassen als hier. Und das einem Manne gegenüber, der die Ueberwindung des philosophischen Dualismus zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte, der dazu die Waffen des Tiefsinns und der Dialektik besaß und jetzt auf einem Punkte stand, wo er dem Dualismus mehr als je gerecht geworden und ihn darum gründlicher als je bewältigt hatte! Man muß gestehen, daß der Kampf, welchen Jacobi herausgefordert, durch seine Schuld einer der ungleichsten war, die je litterarisch geführt worden. Schelling durchschaute mit einem Blick alle diese Schwächen des Gegners und empfand es wie eine Gunst des Schicksals, daß ihm in der Person eines so bedeutenden und litterarisch angesehenen Mannes eine solche Beute zufiel. Die Polemik schärft die Deutlichkeit. Er war entschlossen, den ihm gebotenen Anlaß zu einer solchen Erläuterung seiner Lehre in vollstem Maße zu brauchen, ohne jede Schonung des Gegners. Hatte dieser mehr als drei Jahre zu seinem Angriffe gebraucht, so war Schelling in

[1] Ebendas. S. 98.

weniger als zwei Monaten mit seiner Gegenschrift fertig: „F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. f. des Herrn Fr. H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus" (1812).[1]

2. Die persönliche Polemik.

So weit die Streitschrift sich mit der Person Jacobis und der persönlichen Art seines Angriffs beschäftigt, haben wir nicht das Interesse einer eingehenden Betrachtung; es genügt, kurz zu beobachten, in welcher Weise Schelling seinen Gegner aufs Korn nimmt. Er ist mit der Geistes- und Gemüthsart desselben sehr vertraut, er kennt seine empfindlichsten und verwundbarsten Stellen, er schont keine. Das unrichtige und falsche Bild, welches Jacobi von seiner Lehre gegeben, nennt er eine Verfälschung, den Vorwurf der Täuschung und Lüge eine Verleumdung nicht blos seiner Lehre, sondern auch seiner Person, wobei der Gegner keine andere Absicht gehabt haben könne, als ihn zu verschreien und zu verklatschen, womöglich moralisch zu morden. Einer solchen Handlung, der Atrocität eines solchen nicht wissenschaftlichen Angriffs gebühre der Name einer „litterarischen Schandthat", nur aus dem einzigen Grunde zögere er diese Bezeichnung auszusprechen, „weil es zweifelhaft scheinen muß, ob einem seiner selbst so wenig mächtigen Manne überhaupt eine T h a t zuzuschreiben sei". Schwerer konnte der feinfühlende und wirklich wahrheitliebende Jacobi die Schwächen nicht büßen, denen er in seiner Schrift gegen Schelling sich auf Kosten der Wahrheitsliebe hingegeben hatte. Er verabscheute von Grund aus die Sophistik, welche die Wahrheit verkehrt, und haßte jede nichtswürdige, das Recht verdrehende Angeberei; jetzt mußte er sich sagen lassen, daß er in der Philosophie bei der Unbestimmtheit seines Standpunkts und dem beständigen Rückzug „an einen der Wissenschaft unzugänglichen Ort", ausgestattet mit manchen schimmernden Eigenschaften, ein moderner Sophist im großen Stil, im Stil der Protagoras u. a. hätte werden können, aber dieser Name sei zu gut, Sykophant sei der einzige, den eine solche Handlungsweise, wie die seinige, verdiene.[2]

Aber er sollte nicht blos in seinem sittlichen Charakter getroffen werden, sondern auch in seinem wissenschaftlichen und litterarischen,

---

[1] S. W. I. Bd. 8. S. 19--136. (Die Vorrede ist vom 13. December 1811.) — [2] Schellings Denkmal u. s. f. Vorläufige Erklärung. S. W. I. Bd. 8. S. 23—38, 135.

als Philosoph und Redekünstler, als ästhetischer und religiöser Schöngeist. Er verkehre in allen Gebieten, in keinem sei er einheimisch, nirgends Meister, sondern ein „allgemeiner Dilettant". Mit seiner philosophischen Bedeutung sei es zu Ende, die Zeit des allgemeinen Mißkredits werde kommen, wo ihn alle verlassen. Schelling sieht diesen Zeitpunkt wie in einer Vision voraus und schildert das letzte Gericht, das vor der versammelten litterarischen Welt den von Gruppe zu Gruppe wandernden Jacobi erwarte. Die Philosophen erklären, daß sie genug haben mit der fünfundzwanzig Jahre lang wiederholten Lehre vom Atheismus des Verstandes und der Gläubigkeit des Gefühls, es sei endlich Zeit, „das Genörgel" aufhören zu lassen, Jacobi möge die Verzichtleistung auf den Verstand feierlich vollziehen und Stifter eines neuen Ordens der freiwilligen Dummheit werden. Die Dichter, Redner und Geschichtsschreiber seien der rhetorischen Kunst Jacobis müde und finden, daß sie in einer „philosophischen Homiletik" bestehe, die über den Satz: „es ist ein Gott" nur durch erbauliche Breite oder durch Zanken und Keifen hinauskomme. Der Erbauungsschriftsteller in der Philosophie sei wie der Hobel, den man ins Eisen treibe und dadurch auch zum Holzschneiden untüchtig mache.

Eine der treffendsten und ergötzlichsten Stellen in diesem Theile der Streitschrift ist die Charakteristik der Schreibart Jacobis. Bei dem Unvermögen, seine Gefühle in Gedanken und Worte zu bringen, geräth er bald in eine heftige Geberdensprache, die sich im Druck ganz absonderlich ausnimmt, daher die vielen Ausrufungs- und Aufruhrzeichen, die wie unaufhörlich anschlagende Glockenschwengel oder wie wahre Allarmstangen hinter einander stehen und dem Leser beständig in die Ohren schreien, die im Fettdruck anschwellenden Worte, die größer und noch größer hervortreten, so daß die Prosa Jacobis wie ein von großen und kleinen Maulwurfshügeln aufgewühltes Feld aussieht, „worauf der Gehende Gefahr läuft sich die Glieder auszurenken".

Auch die Frommen werden den gepriesenen Mann fallen lassen, wenn sie endlich die Unbestimmtheit und Ohnmacht seines religiösen Standpunkts einsehen, der weder im Glauben noch in der Erkenntniß steht, sondern haltungslos schwebt zwischen beiden. Da Jacobi Natur und Welt nicht als Organ des Göttlichen fassen kann, so bleibt ihm die wirkliche Offenbarung Gottes, an welche der religiöse Glaube sich hält, ein undurchdringliches Räthsel. Anders dachte der große J. G. Hamann, mit dem Jacobi sich brüstet, und dem er einige Schwung-

federn ausgezogen hat, aber nur um damit zu schreiben, nicht um damit zu fliegen. Hamann sagt: „Die Naturkunde und die Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf denen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen sich auf eine seichte Physik und auf eine seichte Historie." „Ihr macht die Natur blind und habt euch selbst die Augen ausgestochen, damit man euch ja für Propheten halten möge."[1]

3. Die Streitsache.

Auf einem Gebiete fühlt sich Jacobi als Mann des Fachs: die Philosophie sei die einzige „Profession", die er während seines langen Lebens recht getrieben. Die geschichtliche Bedeutung, die er sich hier erworben, lag in seiner Schätzung Spinozas, dessen System das vollkommenste sei, welches der menschliche Verstand hervorbringen könne, in der Lehre, daß alle demonstrative Erkenntniß nothwendig atheistisch und fatalistisch sein müsse, und „der Ort des Wahren" unzugänglich bleibe für die Wissenschaft. Seit seinen Briefen über Spinoza hat Jacobi an diesem Ort Wache gehalten und von hier aus alle folgenden Systeme beurtheilt und bekämpft, er ist zum „Visionär des Atheismus" geworden. In Spinoza fand er baaren Atheismus, in Herder geheimen Spinozismus, Kant habe der Lehre Spinozas neuen Vorschub geleistet, Fichte den kantischen Atheismus offen erklärt, das Identitätssystem endlich habe den Naturalismus Spinozas wieder erneut und zugleich mit einem Scheine von Theismus verbunden, der unverträglich sei mit der Natur dieser Lehre und der Wahrheitsliebe eines aufrichtigen Philosophen.[2]

Hier endet seine geschichtliche Bedeutung. Gegenüber den früheren Systemen, die wirklich nicht im Stande gewesen, den Theismus wissenschaftlich zu begründen, war Jacobis Urtheil und Polemik in einem gewissen Recht; das Identitätssystem habe er beurtheilt, ohne es zu kennen. Was er bekämpft, sei nicht die wirkliche Lehre Schellings, sondern sein eigenes „Hirngespinnst", ein Gegner, den er sich erst dumm gemacht, dessen Grundsätze er zuvor in „Gallimathias" verwandelt hat. Eine solche Art der Bekämpfung sei zu leicht, und alles zu Leichte sei an sich verdächtig.[3]

[1] Ebendas. „3. Das Allgemeine. (Eine allegorische Vision.)" S. 89—115 (insbes. S. 94, 105—107, 114 ff.) — [2] Ebendas. „1. Das Geschichtliche." S. 39 bis 53. — [3] Ebendas. „3. Das Allgemeine." S. 132.

Wir stehen vor der philosophischen Controverse, die den Mittelpunkt unserer Streitschrift ausmacht. Es handelt sich um die wissenschaftliche Begründung des Theismus, welche Jacobi verneint, Schelling dagegen bejaht und behauptet, daß sie in seinem System geleistet und nur in ihm möglich sei. Gegen den Dualismus Jacobis vertheidigt und erläutert Schelling seine Lehre von dem wahren Verhältniß Gottes und der Natur: es ist die Lehre von der Evolution Gottes aus sich selbst, die Schelling nirgends so offen hingestellt und so hell erleuchtet hat als hier. Darin besteht die Bedeutung und das Gewicht dieser Streitschrift, von der er selbst erklärt hat, sie sei epochemachend in der Entwicklung seines Systems.[1]

Die Hinfälligkeit des jacobischen Dualismus ist auf den ersten Blick einleuchtend. Ein absoluter Gegensatz zwischen Theismus und Naturalismus müßte sich auf einen absoluten Gegensatz zwischen Gott und Natur gründen, womit die Erhabenheit Gottes über die Natur und über alle Gegensätze überhaupt verneint wäre. So lange die Erhabenheit Gottes gilt, diese Grundform aller theistischen Vorstellung, kann ein Theismus im absoluten Gegensatze zum Naturalismus nicht der wahre sein.[2]

Ein Dualismus, wie Jacobi ihn lehrt, kann daher nie im Wesen der Dinge, sondern nur in der Ohnmacht unserer Fassungskraft bestehen, die unvermögend sei, das wahre Verhältniß Gottes und der Natur zu erkennen, also in der Unmöglichkeit menschlicher Gotteserkenntniß. In diesem Punkt liegt das Hauptargument Jacobis: das Dasein Gottes sei indemonstrabel. Er sollte diesen Satz nicht durch das Ansehen Kants, „dieses Herkules unter den Denkern", bestätigen wollen, denn Kant hat eben so sehr bewiesen, daß Gottes Nichtdasein indemonstrabel sei, während Jacobi den Atheismus für allein beweisbar hält.

Weil der Beweisgrund stets umfassender als das Bewiesene und dem letzteren daher übergeordnet sein müsse, könne das Dasein Gottes nie bewiesen, sondern durch jede Demonstration nur verneint werden, denn es gebe nichts vor und über Gott. So lautet die Ausführung des jacobischen Argumentes. Diese Begründung ist falsch. Es ist nicht wahr, daß der Beweisgrund stets umfassender sein müsse, als das Bewiesene und Abgeleitete, sonst müßte 3 umfassender sein als 9;

[1] S. oben Buch I. Cap. XII. S. 160. — [2] Denkmal u. s. f. „2. Das Wissenschaftliche." S. 55.

es ist nicht wahr, daß der Grund stets dem Begründeten übergeordnet sein müsse, sonst müßte das Fundament eines Hauses über demselben stehen, es liegt unter ihm; nach Jacobi giebt es keinen Grund in der Tiefe, sein Argument ist „ein Gegenbeweis aller Tiefe". „Jede Entwicklung hat ihren Grund; nothwendig ist der Entwicklungsgrund unter dem, was entwickelt wird, er setzt das sich aus ihm Entwickelnde über sich, erkennt es als Höheres und unterwirft sich ihm als Stoff, als Organ, als Bedingung." So verhält es sich mit allem wahrhaft Lebendigen. Wenn Gott nicht lebendig wäre, wie könnte er persönlich sein? Der Grund seines Daseins ist nicht vor und über Gott, sondern vielmehr vor und unter ihm. Wenn es sich anders verhielte, wäre Gott nicht lebendig; daß es so ist, hat Schelling in einer Schrift ausgeführt, welche Jacobi nicht kennt: in seiner Abhandlung über die Freiheit.

Jacobi begründet seinen Standpunkt aus dem Gegensatze der beiden allein möglichen Richtungen, welche die Grundfrage der Philosophie erschöpfen: entweder gelte als Princip das Unvollkommene oder das Vollkommene; da die erste Annahme unmöglich sei, so sei die zweite nothwendig. Dieses Argument ist falsch, denn es giebt ein drittes, worin jene Gegensätze vereinigt werden, und in dieser Vereinigung liegt die Wahrheit: das Vollkommene erhebt sich aus seiner eigenen Unvollkommenheit. Der allein wahre und gültige Unterschied besteht zwischen der potentiellen und actuellen Vollkommenheit, jene ist das Erste, diese das Letzte. Daß es so ist, beweist jede Entwicklung.[1]

Wie nun der Entwicklungsgrund zu dem Entwickelten, die potentielle Vollkommenheit zur actuellen, so verhält sich die Natur zu Gott und demgemäß der Naturalismus zum Theismus. Sie gehören daher nothwendig zusammen; für sich genommen, ist jedes der beiden Systeme „eine schlechte Halbheit", die auch nur „Halbköpfe" behaupten: Gott ohne Natur und die Natur ohne Gott! Dort ein unnatürlicher, im Leeren schwebender und innerlich leerer Gott, hier eine gottlose Natur. Dies ist der unmögliche Gegensatz, der aus einer abstracten und künstlichen Trennung des Theismus und Naturalismus nothwendig folgt. Daher muß die Vereinigung beider gefordert werden, und diese ist nur auf eine einzige Art möglich. Vom Theismus giebt es keinen Weg

[1] Ebendas. S. 57—67.

zum Naturalismus. Gilt Gott im Sinn absoluter Vollkommenheit als das Erste, so ist nicht zu sehen, wie etwas weniger Vollkommenes, etwas Anderes außer ihm noch sein oder werden soll. Dann muß man die Natur entweder leugnen, wie der Idealismus versucht hat, oder völlig ignoriren, oder sich mit Jacobi einfach ins Nichtwissen zurückziehen. Darin eben besteht der Grundfehler des modernen Theismus, daß er das Ende zum Anfang macht. „Der Theismus kann ohne den Naturalismus auch nicht einmal anfangen, er schwebt völlig im Leeren, wo denn kein Wunder ist, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen sind, welches uns Jacobi unter dem Titel der Ahnung, der Sehnsucht, des Gefühls als die vollkommenste Art, einer Sache gewiß zu werden, aufreden will."

Es war daher Zeit, die Vereinigung des Naturalismus und Theismus in der entgegengesetzten Richtung zu suchen und „den Naturalismus d. i. die Lehre, daß eine Natur in Gott sei, zur Unterlage, zum Entwicklungs*grund* des Theismus zu machen". „Dieser nothwendige Gedanke ist zuerst in unserer Zeit durch die darum so genannte Naturphilosophie, die Alleinheitslehre, zur Ausführung gekommen." Die Natur in Gott ist der Offenbarungsgrund. Wie sich in Gott die Natur zur göttlichen Selbstoffenbarung oder Persönlichkeit verhält, so in dem Vernunftsystem der Gotteserkenntniß der Naturalismus zum Theismus. Die Entgegensetzung beider und ihre Unversöhnlichkeit, dieses Thema der jacobischen Lehre, ist ebenso ungültig, als die Contradictionen, woraus sie bewiesen sein will. Diese erkünstelten Gegensätze scheinen contradictorisch zu sein und sind nicht einmal conträr, sie schließen den dritten Fall nicht blos als einen möglichen ein, sondern machen ihn nothwendig. Dieser dritte Fall, die Vereinigung der Entgegengesetzten, ist die Wahrheit der Sache. Wo Jacobi „entweder — oder" sagt, gilt in Wahrheit „sowohl — als auch". Das Absolute ist nicht entweder Grund oder Ursache, sondern beides. Wenn Jacobi erklärt: „es ist *nicht* Grund", so muß ihm entgegnet werden: „es ist *auch* Grund". Ohne einen solchen Grund könnte es nie Geist und Persönlichkeit sein, nie als solche gedacht werden. „Es ist allgemein und an sich unmöglich, ein Wesen mit Bewußtsein zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden, — so allgemein und an sich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken." „Alles Bewußtsein ist Concen-

traction, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität."[1]

Jacobi findet es widersinnig, daß aus dem Unlebendigen das Lebendige, aus der Finsterniß das Licht, aus dem Nichtsein das Sein hervorgehen könne. So müßte er auch in seiner eigenen Lehre vor allem widersinnig finden, daß Gott aus dem Nichtsein das Sein hervorrufen soll. „Meine wahre, unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben, ohne Unterschied, von einem Zustande der Entwicklung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und der Auswicklung wie todt und finster ist, dem Samenkorn gleich, eh' es in die Erde gesenkt wird." „Selbst im Denken und Forschen ist es wohl möglich, sogenannte klare Begriffe sich zu verschaffen, aber nicht von ihnen auszugehen, weil man unfehlbar bei ihnen sitzen bleibt." „Der gesunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forschens ist, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finsterniß zu Licht, vom chaotischen Stoff und Gemenge der Gedanken durch allmähliche Bestimmung zur Anordnung und gesetzmäßigen Entfaltung zu gelangen." „Ich wiederhole es auch hier: des echten Künstlers Art ist auch Gottes Art."[2]

Das Vollkommene ist nicht, wie Jacobi sagt, entweder das Erste oder Letzte, sondern es ist das Erste und Letzte. Gott ist A und O (Alpha und Omega), „aber als das A ist er nicht, was er als das O ist, und inwiefern er nur als dieses Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne sein, noch, aufs Strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre dann, man sagte ausdrücklich: der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist."[3]

Wir können Schellings Lehre, wie sie dem Jacobi entgegentritt, in den Satz zusammenfassen: kein echter Theismus ohne den Begriff und die Erkenntniß eines lebendigen, persönlichen Gottes, kein wahrhaft lebendiger Gott ohne die Selbstentwicklung Gottes, die nicht möglich wäre ohne Natur in Gott. Schelling selbst erklärt, daß in der ersten Darstellung seines Systems er sich enthalten habe, die absolute Identität, inwiefern sie noch nicht bis zu diesem Punkte evolvirt war, Gott zu

[1] Ebendas. S. 67—74. — [2] Ebendas. S. 74—79. — [3] Ebendas. S. 79—81.

nennen.[1] In der Freiheitslehre ist dieser Punkt erreicht worden. Darum gilt uns Schellings „Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen", abgesehen von aller Polemik, als ein höchst wichtiges Denkmal seiner eigenen Lehre, nämlich der Entwicklungslehre aus dem tiefsten Grunde des Göttlichen selbst.

IV. Der Uebergang zur späteren Lehre.

Die stuttgarter Privatvorlesungen.

Diese Gestalt der Lehre Schellings ist die letzte, welche er selbst öffentlich beurkundet hat, sie ist nicht die letzte in seiner eigenen Entwicklung. Diese in ihrem Fortgange führte dazu, daß er dem Vernunftsystem in der Gotteserkenntniß eine unübersteigliche Schranke setzte, und ließ ihn noch einmal ohne alle polemische Leidenschaft auf die Bedeutung Jacobis zurückkommen, um ein ganz anderes Urtheil auszusprechen, als er in seiner „Vision" geweissagt hatte. „Jacobi", sagte Schelling fünfzehn Jahre später in seinen münchener Vorlesungen, „ist vielleicht die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie."[2]

An die Untersuchungen über die menschliche Freiheit schließen sich unmittelbar eine Reihe philosophischer Versuche, die erst aus dem Nachlaß mitgetheilt worden sind, denn selbst sie herauszugeben, hat den Philosophen der theils skizzenhafte, theils fragmentarische Charakter dieser Arbeiten gehindert, deren erste jene „stuttgarter Privatvorlesungen" aus dem Jahre 1810 waren, ein gelegentlich entstandener Versuch, die Umrisse des ganzen Systems in dem neuen Lichte der Freiheitslehre darzustellen. Man wird diese Vorträge nicht übersehen dürfen, wenn man das Interesse hat, Schellings Ideengang Schritt für Schritt zu verfolgen, es läßt sich von hier aus ein Jahrzehnt seiner philosophischen Forschungen überschauen: von der Abhandlung über „Philosophie und Religion" bis zu der „Ueber die Gottheiten von Samothrake", der letzten eigenen Schrift, welche Schelling herausgab. Im genauen Zusammenhange mit den stuttgarter Vorlesungen stehen die beiden Fragmente: das Gespräch „Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" und „Die Weltalter" vom Jahre 1811.[3] Unmittelbar auf die Vorlesungen folgte jenes Privat-

[1] Ebendas. S. 81 Anmerkung. — [2] S. W. I. Bd. 10. S. 168. S. oben Buch I. Cap. XV. S. 210 ff. — [3] Ueber die Entstehung und Motive der genannten Schriften vgl. den biographischen Theil dieses Werkes. Buch I. Cap. XI. S. 149—153.

schreiben Eschenmayers, welches die uns bekannte Controverse veranlaßte, unmittelbar auf die Weltalter der Streit mit Jacobi.

Wenn Schelling kurz vorher die menschliche Freiheit aus seiner Gottesanschauung begründet hatte, so entwickelt er jetzt in einem Privatkreise befreundeter Männer sein System in Gestalt einer Gotteslehre, die sich durchgängig auf seine Freiheitslehre gründet und zugleich als nothwendige Fortbildung, als folgerichtige und nähere Bestimmung der Identitätslehre darstellt. Das Thema ist das Absolute als der lebendige, persönliche, in ewiger Selbstoffenbarung und Selbstentwicklung begriffene Gott, der, weil er in absoluter Weise Mensch ist, ohne umfassenden und aus dem tiefsten Grunde menschlicher Selbsterkenntniß geschöpften Anthropomorphismus gar nicht begriffen werden kann. Soll der lebendige Gott nicht bloße Phrase sein, so muß er als Leben, als Proceß und Entwicklung gefaßt werden, worin die Natur ein nothwendiges Moment, gleichsam „die Staffel" des Geistes bildet. Gott ist ebenso wenig naturlose Persönlichkeit, als er bloße Natur ist; es ist ebenso falsch, das göttliche Leben von aller Natur abzusondern, als mit der Natur zu identificiren, ebenso falsch, die Natur zu entgöttern als zu vergöttern: jenes thut der leere Theismus, dieses „der gemeine Pantheismus", welchen Spinoza repräsentirt, während Fichtes Lehre „den völligen Todtschlag der Natur" darstellt. Wir haben gesehen, wie Schelling gegen Eschenmayer den göttlichen (in seiner Wahrheit und Tiefe verstandenen) Anthropomorphismus, wie er gegen Jacobi die göttliche Evolution als seine Lehre aussprach; wir müssen jetzt hinzufügen, daß diese beiden Punkte, die dasselbe Thema enthalten, schon in den stuttgarter Vorträgen mit voller und unumwundener Deutlichkeit erleuchtet sind. Hier finden sich jene Lehren ausgeprägt, womit er seine Gegner schlägt; nichts kam hinzu, als die polemische Wendung. „Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit." „Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes, denn sonst brauchte er sich nicht zu machen." „Der ganze Proceß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und in der

Geschichte, ist eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes." Wie der Proceß unserer Selbstbildung darin besteht, daß wir das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtsein, das angeborene Dunkel in uns in das Licht erheben, mit einem Worte zur Klarheit gelangen, so gilt dasselbe von Gott. „Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht erst aus der Nacht seines Wesens hervor." „Das ganze Leben ist eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden, die meisten stehen auf dem niedrigsten Grade, und die sich auch Mühe geben, kommen meist doch nicht zur Klarheit, und vielleicht keiner im gegenwärtigen Leben zur absoluten Klarheit." — „Das Nämliche gilt nun von Gott." „Nur ist natürlich dieses Bewußtlose von Gott ein Unendliches wie er selbst." Gottes Selbstentwicklung ist Weltschöpfung. „Gott selbst ist über der Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist so voll Leben, daß auch dieses Untergeordnete wieder in ein eigenes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier der Künstler auch noch die Fußsohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, so ist gleichsam das Aeußerste und Entfernteste von Gott noch volles, kräftiges Leben in sich selbst."[1]

Entweder ist alle wirkliche Gotteserkenntniß zu verneinen, womit die Grundlagen der Lehre Schellings sämmtlich aufgehoben wären, oder sie ist, im Geiste der kritischen Philosophie, auf die menschliche Selbsterkenntniß zu gründen, nicht auf die oberflächliche, im gewöhnlichen Alltagslicht des Bewußtseins gegebene, sondern auf die tiefste, die von dem Abgrunde der bewußtlosen Natur in uns bis zu den Höhen des Geistes hinaufreicht. Nur aus dem göttlichen Leben in uns läßt sich das göttliche Leben in seiner absoluten Wirklichkeit erleuchten. Dies ist der Sinn der von Schelling geforderten anthropomorphischen Gotteserkenntniß, welche auf einem in die Labyrinthe der menschlichen Natur eindringenden Tiefblick beruht, mit dem der sogenannte gewöhnliche und seichte Anthropomorphismus in gar keiner Vergleichung steht. Gerade diesen Punkt, von dem zur richtigen Würdigung der Theosophie Schellings alles abhängt, hatte weder Eschenmayer noch Jacobi begriffen.

[1] Stuttgarter Privatvorlesungen. S. W. I. Bd. 7. S. 431—445, 454.

Wir erkennen den Gottesbegriff wieder, den die Freiheitslehre entwickelt hat. Sie hatte in Gott die beiden Principien unterschieden: Natur und Offenbarung, „Grund der Existenz" und „die Existenz selbst"; in demselben Sinn unterscheiden die Vorträge das Reale und Ideale in Gott, „Sein und Seiendes (Nichtseiendes und Seiendes)". „Das Reale, Bewußtlose ist das Sein Gottes, rein als solches. Nun ist aber das Sein Gottes mit Gott selbst nicht einerlei, sondern wirklich verschieden, wie im Menschen. Demnach ist das Ideale der seiende Gott oder der existirende Gott oder auch Gott sensu eminenti. Denn unter Gott in strengem Sinn verstehen wir immer den seienden Gott. Demnach verhalten sich die beiden Principien in Gott auch wie Seiendes und Sein."[1]

Diese Unterschiede in Gott sind nicht von gleichem Werth, das Ideale ist der Dignität nach höher als das Reale, die beiden Principien verhalten sich als Niederes und Höheres, d. h. als Potenzen; es wird in der göttlichen Selbstentwicklung von der niederen zur höheren Potenz fortgeschritten: eine solche Fortschreitung begreift die Zeit in sich; daher sind die Potenzen zugleich Perioden der Selbstoffenbarung Gottes.[2] Diese Offenbarung ist eine absolute, darum vollendete, nicht fortschreitend ins Endlose, ihr Ziel ist die Weltverklärung, die wirkliche Einheit der Welt mit Gott, diese wahre Einheit ist keine nothgedrungene, sondern eine freie: nicht der Staat, sondern die Religion. Sie ist lediglich religiös: der Mensch im Bunde mit Gott. „Diese letzte Periode in der letzten ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung, also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachtheil seiner Unendlichkeit. Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr." So schließen die stuttgarter Vorträge.[3]

Nunmehr rückt die Lehre von den göttlichen Potenzen in den Vordergrund der schellingschen Philosophie. Giebt es Perioden der Selbstoffenbarung Gottes, so giebt es Aeonen, Zeiten in Gott, göttliche Weltzeiten: hier ist die Aufgabe „der Weltalter", welche den Philosophen so viele Jahre beschäftigt hat, und deren Lösung fragmentarisch geblieben. Ist endlich die wahre Einheit nur auf religiösem Wege

---

[1] Ebendas. S. 422—431, 435 ff. Der obige Unterschied heißt auch „Sein und Position des Seins", „Position und Position der Position". S. 426 ff. — — [2] Ebendas. S. 427 ff. — [3] Ebendas. S. 484.

erreichbar,[1] so muß die Gotteslehre sich als Religionslehre vollenden. Schellings erste Aufgabe war die Naturphilosophie, seine letzte ist die Religionsphilosophie, deren Probleme seit der ersten ihr gewidmeten Schrift ein halbes Jahrhundert hindurch den Geist unseres Philosophen erfüllt haben. Das erste dieser Probleme war die Mythologie und der erste Versuch auf diesem Gebiet die Schrift „Ueber die Gottheiten von Samothrake".

Als Fichte sein Leben beschloß und Hegel mit seinem zweiten Hauptwerke den Grund eines selbständigen Systems legte, hörte Schelling auf, durch sein schriftliches Wort den Fortgang der deutschen Philosophie zu bestimmen. Auf seine späteren Werke ist der Typus der hegelschen Lehre nicht ohne Einfluß geblieben, es ist dadurch in Schelling jener Gegensatz gegen das logische oder rationale Entwicklungssystem erregt worden, welches er in der hegelschen Form gänzlich verwarf und in der Gestalt, worin er selbst dieses System ausgebildet hatte, keineswegs verneinen, vielmehr vollständig entwickeln, zur Grundlage oder Voraussetzung machen und ihr als der negativen Philosophie die positive hinzufügen wollte.

Unter dem Namen der letzteren haben gleichzeitig, in völlig entgegengesetzter Richtung, A. Comte und Schelling versucht, die Philosophie der Zukunft zu begründen. Aber die Macht, welche der letztere auf sein Zeitalter ausgeübt, liegt in dem System, das er vor seinen Zeitgenossen entwickelt und vertheidigt hat, und das wir seinem ganzen Umfange nach, Schritt für Schritt, ausgeführt haben. Es giebt in der neuern Philosophie kein Object, dessen Durchdringung und Darstellung schwieriger wäre. Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen und sie unseren Lesern durch die einleuchtende Kraft der Auseinandersetzung zu erleichtern, mußte die Behandlung der Sache die ausführlichste sein.

Wir wollen nunmehr die Uebergangsglieder nachweisen, die von der früheren zu der späteren Lehre geführt haben und schon die Keime der letzteren enthalten. In dem Ideengange des Philosophen ist nirgends ein jäher Abbruch.

[1] Ebendas. S. 464.

Vierzigstes Capitel.
Die Weltalter.

I. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

1. Aeonen und Potenzen.

Im genauen und nächsten Zusammenhange mit den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit vom Jahre 1809 und den stuttgarter Privatvorlesungen vom Jahre 1810 steht die Lehre von den Weltaltern, welche Schelling im Jahre 1811 auszuführen begonnen hat. Das erste Buch ist damals gedruckt, aber erst aus dem Nachlaß veröffentlicht worden. Weiter ist das auf drei Bücher berechnete Werk niemals gediehen.[1]

Unter „Weltalter" sind hier nicht menschliche, sondern göttliche Weltzeiten oder Aeonen zu verstehen, die sich auch in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft scheiden: die Vergangenheit ist die Zeit vor dieser Welt, die Gegenwart die Zeit dieser Welt, die Zukunft die Zeit nach ihr. Das erste und einzige Buch der Weltalter handelt von „der Vergangenheit" in diesem Sinn. Obwohl das göttliche Dasein nicht, wie das menschliche, dem Laufe der Zeit unterliegt, so müssen wir uns die göttlichen Zeiten zwar nicht nach menschlicher Chronologie, wohl aber, wie auch das göttliche Leben selbst, nach menschlicher Analogie vorstellen. Die Vergangenheit liegt hinter uns, die Zukunft vor uns, die Gegenwart wird erlebt; die erste wird gewußt, die zweite erkannt, die dritte geahndet.[2]

Wahrhaft hinter uns liegt nur, was wir hinter uns gebracht und überwunden haben, so daß wir nun, erleichtert und frei, uns im Stande fühlen, auch etwas vor uns zu bringen. Nur durch die Vergangenheit entscheidet sich die Gegenwart; nur durch das, was wir hinter uns gebracht und überwunden haben, entscheidet sich, was wir sind. Schön und treffend sagt Schelling: „Vergangenheit, ein ernster Begriff, allen bekannt und doch von wenigen verstanden. Die meisten wissen keine, als die in jedem Augenblick durch eben diesen sich vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte, entschiedene Gegen-

[1] S. W. I. Bd. 8. S. 195–344. Vgl. oben Buch I. Cap. XI. S. 149–152. Cap. XII. S. 163–167. — [2] Schelling, Weltalter. S. 256.

wart giebt es keine; wie viele erfreuen sich wohl einer solchen? Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr." „Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich von sich selbst (dem Untergeordneten seines Wesens) loszureißen, ist fähig, sich eine Vergangenheit zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegensieht." „Es ist keine Gegenwart möglich, als die auf einer entschiedenen Vergangenheit beruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zu Grunde liegt."[1]

Hieraus erhellt, was die Vergangenheit in Gott bedeutet und wie sich dieselbe erklärt. Weil es eine „Natur in Gott" giebt, etwas in Gott, das nicht Gott ist, etwas zu Ueberwindendes und ewig Ueberwundenes, darum giebt es in Gott eine Vergangenheit, also auch Gegenwart und Zukunft. Die Lehre von den göttlichen Weltaltern stammt unmittelbar aus der Lehre von der Nothwendigkeit und Freiheit in Gott, von der Persönlichkeit Gottes, der seine Natur als Ueberwundenes zu Grunde liegt.[2] Etwas überwinden heißt sich darüber erheben, davon loskommen und fortschreiten von Niederem zu Höherem. Eine solche Fortschreitung ist Erhebung und als solche Potenzirung, da sie eine Reihe nothwendiger Stufen oder Potenzen in sich schließt. Dies gilt, wie vom menschlichen, so auch vom göttlichen Leben. Darin aber unterscheiden sich beide, daß dieses keine Rückfälle oder Rückschritte erleidet, sondern in beständiger Erhebung ist. Was hier vergeht, ist ewig vergangen. „Die Wege des Herrn sind gerecht, wie die Schrift sich ausdrückt, d. h. gerad' vor sich, alles Rückgängige ist gegen seine Natur."[3] Hier erleuchtet sich der Zusammenhang zwischen der Lehre von den Weltaltern und der von den Potenzen, welche beide aus der Lehre von der Freiheit und Persönlichkeit Gottes hervorgehen; diese aber ist in der Natur Gottes gegründet. In der beständigen Fortschreitung oder Erhebung offenbart sich nacheinander, was im Wesen Gottes zugleich enthalten ist. Er offenbart, was er von Ewigkeit ist: diese ewigen Nothwendigkeiten nennt Schelling Principien, ihre fortschreitende Offenbarung oder Zeiten nennt er Potenzen; die Principien sind simultan, die Potenzen sind successiv.[4]

---

[1] Ebendas. S. 259. — [2] S. oben Buch II. Cap. XXXVII. S. 640. Cap. XXXVIII. S. 658. [3] Weltalter. S. 261. — [4] Ebendas. S. 309 ff.

Unter dem Wesen oder der Natur Gottes verstehen wir dasjenige, was Gott von Natur, d. h. „schon durch sich selbst ist, ohne sein Zuthun". Eben darin besteht die Nothwendigkeit seiner Natur, die er durch die Freiheit überwindet und zu ewiger Vergangenheit herabsetzt. Gott, sofern nur von seiner Nothwendigkeit geredet und von seiner Freiheit ganz abgesehen wird, ist das Wesen, welches schlechterdings sein muß, „dem nicht verstattet ist nicht zu sein". Dieses nothwendige Wesen faßt zwei Kräfte oder Principien in sich, ohne welche es weder persönlich noch göttlich sein kann. Ohne die Kraft der Selbstheit (Egoität) kann es nicht persönlich, ohne die Kraft der Mittheilung, Ausbreitung, Hingebung kann es nicht göttlich sein. Beide Kräfte sind einander entgegengesetzt: jene ist die anhaltende, verschließende und verschlossene, diese ist die ausquellende, ausbreitsame, sich selbst gebende; sie verhalten sich, wie das Verfinsternde und Aufhellende, wie Verneinung und Bejahung, wie Nein und Ja, Strenge und Milde, Zorn und Liebe, Zornfeuer und Liebesfeuer (Ausdrücke, die an Jacob Böhme erinnern und sich aus seinem Einfluß erklären). Beides ist Gott, er ist beides von Natur, kraft seiner Nothwendigkeit, ohne daß seine Freiheit sich regt und in Thätigkeit tritt; dieser Gegensatz, diese Doppelheit herrscht in dem Urlebendigen: ein und dasselbe Wesen (Gott) ist zweierlei und besteht in zwei Urwesen, wie Zoroaster gelehrt hat. Wäre Gott nichts als dieser Gegensatz, den die Nothwendigkeit seiner Natur in sich schließt, so wäre die Grundidee der persischen Religion endgültig.[1]

2. Der Widerspruch in der Natur Gottes.

So ist das Urwesen kraft der Nothwendigkeit seiner ersten Natur im beständigen Widerstreit seiner Kräfte begriffen. Dieser Widerspruch in ihm ist so nothwendig, wie es selbst. Ohne denselben giebt es keine Bewegung, kein Leben, keinen Fortschritt, sondern ewigen Stillstand, Todesschlummer aller Kräfte. So gewiß Leben ist, so gewiß ist der Widerspruch in der ersten Natur, in dem Urwesen selbst: er ist der Quellbronn des ewigen Lebens und alles Lebens, das unermüdliche Feuer (*ἀκάματον πῦρ*), wodurch alles Leben gehen muß. Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes: daher alles Thun unter der Sonne so voller Drangsal und Mühe, daher Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, daher die Allgegenwart des Leidens in der

[1] Ebendas. S. 216.

Welt; alles, was wird, kann nur im Unmuth werden; das Leiden ist der Weg zur Herrlichkeit auch in Ansehung des Schöpfers. Der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseins ist das Schreckliche.[1]

Aus dem Widerspruch im Urwesen, das allem Dasein, auch der Persönlichkeit Gottes selbst zu Grunde liegt, sehen wir die Leiden hervorgehen, die den tragischen Charakter der Welt und des Lebens ausmachen. „Die Construction dieses Widerspruchs ist die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Daher der Vorwurf, er fange die Wissenschaft mit einem Widerspruch an, dem Philosophen gerade so viel bedeutet, als dem Tragödiendichter, nach Anhörung der Einleitung des Werks, die Erinnerung bedeuten möchte, nach solchem Anfang könne es nur auf ein schreckliches Ende, auf grausame Thaten und blutige Ereignisse hinauslaufen, da es eben die Meinung ist, daß es darauf hinausgehe."[2]

3. Der Urdrang zum Sein und das Endziel.

Das Thema aber jenes fundamentalen Widerspruchs, in welchem die beiden Kräfte unaufhörlich mit einander streiten und ringen, ist der nothwendige (unwiderstehliche) Trieb zum Dasein, der Wille zum Leben, „der Urdrang zum Sein", es ist das sich selbst Wollen, nur sich, in engster Concentration, verneinend alle Ausdehnung. Dieser Urdrang ist die Grundlage, gleichsam der Wurzelstand der Egoität. So lange der Streit der Kräfte fortdauert, herrscht der Widerspruch, der endlose Wechsel der Anstrengung und Erschlaffung, der Zusammenziehung und Wiederausbreitung, das nimmer endende und wiederbeginnende, ewig in sich kreisende Leben. Diese nie gestillte Sucht zu sein würde gestillt sein, wenn das Ziel erreicht wäre; das erreichte Ziel ist nicht das vergängliche, sondern das ewige Sein: daher jene ewig ungestillte Sucht zu sein nichts anderes ist als „die beständige Sucht nach Ewigkeit", diese aber ist nicht der Wille, der dieses oder jenes begehrt, also überhaupt nicht der begehrende, sondern der begierdelose Wille, der Wille, der nichts will. „Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und alles." „Freiheit oder der Wille, sofern er nicht wirklich will, ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir uns nur außer

[1] Ebendas. S. 321—322, 335 u. 339. — [2] Ebendas. S. 321.

aller Zeit, nur als die ewige Unbeweglichkeit vorstellen können. Dahin zielt alles, darnach sehnt sich alles." „Alle Bewegung hat nur die ewige Unbeweglichkeit zum Ziel, und es ist alle Zeit, auch jene ewige Zeit, nichts anderes als die beständige Sucht nach der Ewigkeit." „Man pflegt zu sagen: des Menschen Wille sei sein Himmelreich, und es ist wahr, wenn unter diesem Willen der reine, nackte, bloße Wille verstanden wird. Denn der Mensch, der in sein reines Wollen versetzt würde, allein wäre frei von aller Natur." [1]

II. Die Auflösung des Widerspruchs. Grund und Folge.

1. Die Stufenleiter.

Von der ewigen Natur in Gott, dem blinden Willen zum Leben, dem Urdrang zum Sein im unaufhörlichen Streit der Naturkräfte bis zu Gott über aller Natur in der absoluten Freiheit und Lauterkeit des Willens führt der Weg aufwärts, der Jakobsleiter vergleichbar, die von der Erde zum Himmel emporsteigt. Zu dieser Jakobsleiter, bildlich zu reden, gehört auch die Stufenleiter der Dinge, die von den niederen Wesen zu den höheren, von der Natur zum Geisterreich aufsteigen, und deren Inbegriff das Weltall ausmacht. Die niederen Wesen streben nach den höheren, diese sind ihre Vorbilder und Urbilder, die Ideen oder Gesichte der Natur. „Noch jetzt zeigt sich die Natur als durchaus visionär, und muß es sein, weil sie im Vorhergehenden schon auf das Zukünftige sieht; ohne diese Eigenschaft wäre das unleugbar Zweckmäßige im Einzelnen und Ganzen, ihr allgemeiner und besonderer Technicismus völlig unbegreiflich." [2]

Der Stufengang der Dinge erhebt sich im Menschen zur Entfaltung der Geisterwelt, deren höchstes Ziel in der Lauterkeit des Erkennens und Wollens besteht: in der Idee des Schönen, Wahren, Guten. Diese Idee zu erzeugen und von dem anhängenden Dunkel immer mehr zu befreien und zu läutern: darin besteht das eigentliche, innerste Thema der Welt und der in ihr waltenden schöpferischen Kunst. Jene Idee und ihre Lauterkeit vergleicht Schelling mit dem Gold, darum vergleicht er diese schöpferische Kunst, in der sich der Weltproceß vollzieht, mit der Alchemie. „Den gewöhnlichen Begriff der Alchemie muß man dem Pöbel überlassen; aber Alles, was um uns vorgeht, ist, wenn man will, eine beständige Alchemie, selbst jeder innere Proceß,

[1] Ebendas. S. 235—236. — [2] Ebendas. S. 290.

wenn Schönheit, Wahrheit oder Güte, von dem anhängenden Dunkeln oder Unreinen befreit, in ihrer Lauterkeit erscheinen." [1]

Es ist der Urdrang zum Sein, der den Drang zu immer höherem, lebensvollerem Dasein und dadurch die Stufenreihe der Dinge hervorbringt von der niedrigsten Form bis zur höchsten. Jenen Urdrang oder die ewige Natur in Gott haben wir als den fundamentalen Widerspruch kennen gelernt, ohne welchen es keine Bewegung, kein Leben, keine Entwicklung giebt, sondern alle Kräfte im Todesschlummer verharren. Die Stufenreihe der Dinge bildet eine Kette, in welcher das vorhergehende Glied den Grund und die Grundlage des nachfolgenden ausmacht, die Glieder sich also verhalten, wie Begründendes und Begründetes, wie Grund und Folge. „Allgemein ausgesprochen also, löst sich das Verhältniß des Widerspruchs durch das des Grundes, wonach Gott als das Nein und als das Ja seiend ist, aber das eine ist als Vorausgehendes, als Grund, das andere als Folgendes, Begründetes." [2]

2. Die Natur in Gott und die Naturphilosophie.

Wir müssen demnach den Entwicklungsgang der Dinge als die Verwirklichung oder Offenbarung der ewigen Natur in Gott betrachten, als eine Offenbarung Gottes, wie dieselbe Schelling in seiner ersten Epoche, in dem System der Natur- und Identitätsphilosophie gelehrt hat: diese pantheistische und evolutionistische Weltanschauung wird jetzt nicht etwa widerrufen, wie die landläufige Meinung Schellings spätere Lehre zu nehmen pflegt, sondern sie wird, wie der Philosoph selbst stets und nachdrücklich erklärt hat, an ihren richtigen Ort gestellt; sie bleibt in Kraft und Geltung, aber nicht mehr in unbedingter. Gott und die ewige Natur in Gott (Natur Gottes) sind nicht mehr identisch: diese ist der Grund, den Gott überwindet, die Grundlage, die er sich unterwirft, und über welche er in voller Freiheit sich erhebt.

3. Die nothwendige und die freie Offenbarung Gottes. Die Liebe Gottes.

Erst in seiner vollen Freiheit, als absolut freier Wille ist er der wahrhaftige, *persönliche* Gott: dieser offenbart sich, nicht weil er muß, sondern weil er will; es steht daher bei ihm, ob er sich offenbart oder nicht. Daß er sich offenbart, geschieht durch seinen freien Willen, durch seinen unbedingten, völlig unerzwungenen Entschluß; aber *wenn* er sich zur Offenbarung entschließt, so kann er nicht anders als

[1] Ebendas. S. 285. — [2] Ebendas. S. 301 ff.

seine Natur walten lassen, den Streit der Kräfte entfesseln, eine entwicklungskräftige und entwicklungsthätige Welt hervorbringen, dann muß er in das Reich der Nothwendigkeit, in die Zeitfolge des Geschehens, in Leiden und Tod eingehen. Ob er sich offenbart oder nicht offenbart, schafft oder nicht schafft: das steht in seinem Willen. Wie er sich offenbart und wie er schafft: das steht nicht in seinem Willen, sondern in seiner Natur, d. h. nicht in seinem freien, sondern in seinem nothwendigen Willen, welcher ist der Urdrang zum Sein und dessen nothwendige Folgen.

Um Schelling selbst reden zu lassen: „Jene Entschließung Gottes, sein höchstes Selbst nach Zeiten zu offenbaren, kam aus der lautersten Freiheit." „Nur durch seinen Willen existirt der Ewige, nur durch freie Entschließung macht er sich zum Seienden des Seins. Aber dies vorausgesetzt, war er in Ansehung der Folge seiner Offenbarung gebunden, ob es gleich bei ihm stand sich nicht zu offenbaren." Er offenbart sich erst in seiner Natur oder Nothwendigkeit, dann in seiner Freiheit, er kann an dieser Folge nichts ändern, und da seine Freiheit in der Ueberwindung seiner Natur besteht, diese aber in dem Urdrang zum Sein, zur Selbstheit und Egoität wurzelt, so fällt deren Ueberwindung mit der Hingebung und Liebe zusammen. „Der Entschluß, sich zu offenbaren und sich selbst als das ewige Nein überwindlich zu machen, war nur ein und derselbe Entschluß. Darum ist dieser wie ein Werk der höchsten Freiheit, so auch ein Werk der höchsten Liebe." „Der verneinende, einschließende Wille muß in der Offenbarung vorausgehen, damit etwas sei, das die Huld des göttlichen Wesens, die sich sonst nicht zu offenbaren vermöchte, stütze und emportrage. Stärke muß sein eher denn Milde, die Strenge vor der Sanftmuth, der Zorn zuerst, dann die Liebe, in welcher selbst erst das Zornige eigentlich Gott wird. Wie in dem nächtlichen Gesicht, da der Herr vor dem Propheten überging, erst ein mächtiger Sturm kam, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, nach diesem ein Erdbeben, endlich ein Feuer, der Herr selbst aber in keinem von dem allem war, sondern ein still sanftes Sausen folgte, darin Er war, so muß in der Offenbarung des Ewigen Macht, Gewalt und Strenge vorausgehen, bis im sanften Wehen der Liebe erst er selbst als Er Selbst erscheinen kann. Alle Entwicklung setzt Einwicklung voraus; in der Anziehung ist der Anfang und die contrahirende Kraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft alles Lebens. Jedes Leben fängt von Zusammenziehung an; denn warum

schreitet alles vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite fort, da es auch umgekehrt sein könnte, wenn es um das bloße Fortschreiten zu thun wäre?"[1]

III. Die Vergangenheit in Gott.

1. Die Weisheit in Gott.

Die Offenbarung Gottes geschieht in Zeiten, die mit der Schöpfung beginnen und fortschreiten. Die Zeit, welche der Offenbarung vorausgeht, ist der Aeon, welchen Schelling die Vergangenheit genannt hat, das Thema des ersten und einzigen Buchs seiner Weltalter. „Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieste Wesen erscheine."[2] In dieser Urzeit vor Schöpfung der Welt ist Gott nicht offenbar, sondern noch verborgen und in sich seiend, er läßt seine ewige Natur und deren Kräfte oder Potenzen noch nicht walten und wirken, sondern durchschaut sie blos und erkennt in Gesichten oder Ideen alle Gebilde, die deren schöpferische Kunst im Laufe der Weltzeit hervorbringen wird. Dieses vorweltliche Leben Gottes nennt Schelling die Weisheit in Gott, wie sie die biblische Schrift schildert, welche letztere er allen entgegenhält, die von einer Zeit vor der Schöpfung der Welt und von einer Schöpfung der Welt in der Zeit nichts wissen wollen. „Kennten sie die Schrift, sie würden wohl Antwort finden, da diese berichtet, in welch' traulicher Nähe schon in jenen Urzeiten die Weisheit um und bei Gott gewesen, als sein Liebling selbst in dem süßesten Wonnegefühl sich befunden, aber auch ihm Ursache von Freude wurde, da er durch sie in jener Zeit die ganze künftige Geschichte, das große Bild der Welt und aller Ereignisse in Natur und Geisterreich voraus erblickte."[3]

2. Die Urpotenzen.

Die Offenbarung Gottes geschieht in der Folge der Zeiten, und da diese Folge in der fortschreitenden Erhebung über den dunklen Naturgrund besteht, so hat Schelling zur Bezeichnung dieser Zeiten das Wort „Potenzen" gebraucht, welche Fassung und Ausdrucksweise sich von den Weltaltern durch die ganze spätere Lehre erstreckt. Da nun das Grundthema immer der Gegensatz oder Streit der Kräfte und deren Einheit und Versöhnung ist, so werden drei Grund- oder Ur-

[1] Ebendas. S. 307, 310–311. — [2] Ebendas. S. 308. — [3] Ebendas. S. 289, 307.

potenzen unterschieden, zu deren Bezeichnung Schelling gern algebraische Formeln anwendet, was zur Vereinfachung der Darstellung beitragen soll, aber keineswegs zu ihrer Verdeutlichung beiträgt, vielmehr der letzteren im Wege steht, da die Bezeichnungen schwanken. Da heißen einmal die drei Potenzen A^1, A^2, A^3, dann A, B, A + B, auch – A, +A, +A, denn die erste Potenz ist, wie oben gezeigt worden, die verneinende oder verschließende Kraft, die zweite die bejahende oder ausbreitende, die dritte die Einheit beider, oder anders ausgedrückt: die erste ist das Nein, die zweite das Ja, die dritte die Einheit des Ja und des Nein.

3. Die Weltseele.

Schelling vergleicht die erste Potenz als die einschließende, verfinsternde, verkörpernde Kraft mit der platonischen πενία, deren Wesen in Mangel, in der Armuth und Bedürftigkeit besteht; die zweite als die ausbreitsame, aufhellende, beseelende und geistige Kraft mit dem platonischen πόρος, der bei dem Gastmahle des Zeus sich mit der πενία vermählt; die dritte Potenz aber, welche die beiden ersten vereinigt und deren Copula ausmacht, nennt er die Weltseele. „Wenn nun in jener ersten Potenz, kraft welcher das nothwendige Wesen sich selbst in sich abschloß und nach außen versagte, der erste Grund der Natur, in der zweiten ihr entgegenstehenden die Geisterwelt erkannt wird, so können wir über die Bedeutung der dritten nicht wohl zweifelhaft sein. Sie ist jene allgemeine Seele, durch die das Weltall beseelt wird, die durch den unmittelbaren Bezug zur Gottheit jetzt selbst besonnen und ihrer mächtig ist, das ewige Band sowohl zwischen Natur- und Geisterwelt als zwischen der Welt und Gott, das unmittelbare Werkzeug, durch welches Gott allein in die Natur und die Geisterwelt wirkt.“ Diese über der Natur und Geisterwelt schwebende allgemeine Seele ist „als die im Ganzen wohnende künstlerische Weisheit zu betrachten“.[1]

Ueber die nothwendige und ewige Folge dieser drei Potenzen, die insgesammt die Natur in Gott ausmachen, erhebt sich Gott selbst in seiner Freiheit, so daß sich das Mysterium der Welt wirklich in der Vierzahl ausspricht, die im ganzen Alterthum als heilig gegolten, wobei Schelling nicht unterläßt, auf das biblische Tetragrammaton und die pythagoreische Tetraktys hinzuweisen. „Pythagoras muß gewußt haben, daß man schlechterdings bis auf 4 zählen muß, daß 1, 2, 3

[1] Ebendas. S. 244, 252, 276.

für sich nichts sind, und nichts zu Bestand kommt, ohne in die vierte Fortschreitungsstufe getreten. Ja vier ist der höchste Bestand, Gottes und der ewigen Natur."[1]

Einundvierzigstes Capitel.

Die Gottheiten von Samothrake.

I. Die Weltalter und die Religionsphilosophie.

1. Mythologie und Offenbarung.

Am Namenstage des Königs, den 12. October 1815, hat Schelling bekanntlich in der Akademie der Wissenschaften zu München die Festrede „Ueber die Gottheiten von Samothrake" gehalten und dieselbe als „Beilage zu den Weltaltern" erscheinen lassen, welche selbst nicht erschienen.[2] Diese Bezeichnung, so wunderlich sie ist, rechtfertigt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhange beider Schriften. Die Festrede verhält sich zu dem ersten Buche der Weltalter, wie die Probe zur Rechnung, sie liefert oder soll den historischen Beweis aus der Mythologie liefern, daß die Theosophie der Weltalter richtig gerechnet und den Weg erleuchtet habe, der zum Verständniß der Mythologie und Religion führe. Man darf sagen, daß die Schrift von den Weltaltern die ganze spätere Lehre Schellings in nuce enthalte und gleichsam den »status involutus« dieser Lehre bilde, welche zu entwickeln der Philosoph bis zum letzten Augenblick seines Lebens bestrebt war.

Ich will den Zusammenhang klarstellen. Die Schöpfung ist die fortschreitende Offenbarung Gottes. Doch sind diese beiden Begriffe nicht identisch oder äquipollent, denn die Offenbarung setzt Wesen voraus, von denen Gott vorgestellt, erkannt, gewußt wird, also das Dasein der geistigen und menschlichen Welt. Die Offenbarung im engeren Sinne besteht im menschlichen Gottesbewußtsein oder in der Religion, als welche Gott und Menschheit verknüpft und das Verhältniß oder Band beider ausmacht. Nun aber kann sich Gott nicht anders offenbaren, als zuerst in seiner Natur und Nothwendigkeit, zuletzt in seiner absoluten Persönlichkeit und Freiheit, da diese nur durch die Ueber-

---

[1] Ebendas. S. 261, 273. — [2] S. oben Buch I. Cap. XI. S. 150. S. W. I. Bd. 8. S. 345—422. (S. 370—422 enthalten 122 Anmerkungen).

windung seiner Natur und die Erhebung darüber zu Stande kommt. Die Offenbarung der Natur Gottes geschieht in der Naturreligion oder Mythologie, die Offenbarung der absoluten Persönlichkeit und Freiheit (Liebe) Gottes geschieht in der geoffenbarten Religion, im eigentlichsten Sinne des Worts, denn erst hier erscheint Gott so, wie er in Wahrheit und in alle Ewigkeit ist. Der Entwicklungsgang der Religionen will aus der Tiefe Gottes und des göttlichen Lebens erkannt sein: darin besteht die Aufgabe der Religionsphilosophie, die letzte und höchste aller Philosophie. Diese Aufgabe theilt sich demnach in die Philosophie der Mythologie und die der Offenbarung, die beiden Themata der späteren Lehre Schellings und seiner Hauptvorlesungen seit dem Ende der zwanziger Jahre.

2. Die samothrakischen Mysterien.

Die Theosophie, wie Schelling dieselbe in seinen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, den stuttgarter Privatvorlesungen und dem Denkmal Jacobis dargelegt und zur Grundlage der „Weltalter“ gemacht hat, soll den Schlüssel zum Verständniß der Mythologie enthalten. Die erste Probe, wie es scheint, gelingt vollkommen. Der Schlüssel paßt in die Geheimnisse von Samothrake, in welche einst selbst Pythagoras sich habe einweihen lassen: „ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinste und der Wahrheit ähnlichste des ganzen Heidenthums“.[1]

Die Gottheiten von Samothrake sind nicht ägyptischer Herkunft, wie Zoëga gewollt hat, sondern phönikischer, wie ihr Name und ihre Function bezeugen: sie heißen Kabiren (die Mächtigen, Großen) und sind den Seefahrenden hülfreich und heilbringend. Diese Gottheiten bilden eine Reihe oder Kette: die ersten heißen (nach Mnaseas) Axieros, Axiokersa und Axiokersos, denen als vierter Kasmilos oder Kadmilos hinzugefügt wird. (So berichtet der Scholiast, indem er eine Stelle der Argonautika des Apollonios von Rhodus erläutert.) In griechischen Götternamen heißen diese vier Gottheiten: Demeter, Persephone, Dionysos, Hermes; in römischen: Ceres, Proserpina, Bacchus, Mercurius; Dionysos wird gleichgesetzt dem Hades und dem ägyptischen Gotte Osiris.

Axieros soll, wie Schelling aus dem äquipollenten Namen Ceres (Demeter) und aus einigen Bruchstücken phönikischer Kosmogonien bei Damascius und Eusebius herzuleiten sucht, so viel bedeuten als Ar-

[1] Ebendas. S. 369.

muth, Hunger, Sucht zu sein; wir sind an den Urdrang zum Sein, die erste Potenz in der Natur Gottes, erinnert, wir werden ausdrücklich wieder auf die platonische Penia hingewiesen, aus deren Vermählung mit dem Poros der Eros entspringt, der nach seiner kosmogonischen Bedeutung aus dem Weltei hervorgeht, eine Geburt der Nacht, der das Licht suchenden und ihm entgegenharrenden Nacht. Als ein anderes Bild jener ersten Natur, deren ganzes Wesen Begehren und Sucht ist, giebt sich das verzehrende Feuer, das „selbst gewissermaßen nichts, nur ein alles in sich ziehender Hunger nach Wesen ist". „In den phönikischen Kosmogonien war die Vorstellung der Sehnsucht als Anfangs, als ersten Grundes zur Schöpfung einheimisch."[1]

3. Die aufsteigende Reihe der Kabiren.

Nun wird dargethan, daß die Kabirenlehre kein Emanationssystem sei, sondern eine aufsteigende Reihe göttlicher Potenzen darstelle: „Das Tiefste Ceres, deren Wesen Hunger und Sucht, und die der erste entfernteste Anfang alles wirklichen, offenbaren Seins ist. Die nächste Proserpina, Wesen oder Grundanfang der ganzen sichtbaren (äußeren) Natur; dann Dionysos, Herr der Geisterwelt. Ueber Natur und Geisterwelt das die beiden sowohl unter sich als mit dem Ueberweltlichen Vermittelnde, Kadmilos oder Hermes. Ueber diesen allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg oder im höchsten Sinne Zeus. Also ein von untergeordneten Persönlichkeiten oder Naturgottheiten zu einer höchsten, sie alle beherrschenden Persönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott aufsteigendes System war die kabirische Lehre." Den Kadmilos faßt Schelling, indem er den Namen aus dem hebräischen Kadmiel herleitet, als das Mittel- und Bindeglied zwischen den unteren Göttern und der oberen Gottheit, als den Herold und Verkündiger, der, gleich dem Engel Jehovas, dem überweltlichen Herrscher vorhergeht.[2]

Die aufsteigende Reihe der Kabiren bildet nach Schelling, der den Namen nicht aus dem hebräischen Kabbir, sondern Chabar herleiten möchte, eine unauflösliche Kette oder Vereinigung göttlicher Kräfte, eine Genossenschaft, wie die Siebenzahl der etruscischen Götter, die nach Varro »consentes« oder »complices« genannt wurden. Die drei ersten Potenzen sind die urweltlichen oder kosmischen Gottheiten, gottwirkende, theurgische Naturen, magische Kräfte. Das etruscische

[1] Die Gottheiten von Samothrake. S. 349—354. — [2] Ebendas. S. 357—359, 360—361.

Kabirensystem zähle sechs Götterpaare, der siebente sei Jupiter, zugleich der höchste in der Reihe und der Inbegriff der ganzen Reihe: Anfang, Mitte und Ende, gleich dem orphischen Zeus. Demnach ist das Kabirensystem „Darstellung des unauflöslichen Lebens selbst, wie es in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitet, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare, ja Ueberwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird: das war ihrem tiefsten Sinne nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren." Daß die Kabiren in der gedrungenen Gestalt der Pygmäen und Zwerge dargestellt wurden, erklärt sich sowohl aus ihrer kosmischen und theurgischen (magischen) Bedeutung als auch daraus, daß sie in dieser Form am leichtesten mitgenommen und fortgebracht werden konnten. Die Phöniker führten sie am Vordertheil ihrer Schiffe.[1]

4. Kritische Mängel.

Daß Schelling in seiner Erklärung der Kabiren die kritischen Fragen außer Acht läßt, indem er z. B. die Bruchstücke der phönikischen Kosmogonie bei Eusebius für echt hält, den unterweltlichen Dionysos mit dem oberweltlichen, die samothrakischen Gottheiten mit den etruscischen, den etruscischen Jupiter mit dem orphischen Zeus ohne weiteres identificirt, ist ein charakteristischer Mangel seiner mythologischen und religionsphilosophischen Betrachtungsart überhaupt.

II. Die Kabiren in Goethes Faust.

In seiner „Classischen Walpurgisnacht" hat Goethe auch die Kabiren erscheinen lassen und dabei der Deutung Schellings in scherzhaft satirischer Weise gedacht. Die Nereiden und Tritonen führen sie mit sich auf Chelones Riesenschilde: „Ein streng Gebilde, sind Götter, die wir bringen; müßt hohe Lieder singen:"

Wir bringen die Kabiren,
Ein friedlich Fest zu führen,
Denn wo sie heilig walten,
Neptun wird freudig schalten.

Die Sirenen begrüßen sie singend:

Klein von Gestalt,
Groß von Gewalt,
Der Scheidenden Retter,
Uralt verehrte Götter.

[1] Ebendas. S. 367—368. Anmerkung 115 u. 117.

Dem Homunculus, der nach der Schönheit trachtet, mißfallen ihre Zwergformen:

> Die Ungestalten seh' ich an
> Als irden-schlechte Töpfe,
> Nun stoßen sich die Weisen dran
> Und brechen harte Köpfe.

Aber die Meergötter bringen nur drei Kabiren, während es sieben, ja acht sein sollten; der vierte (Kadmilos) bleibt räthselhaft, die anderen sind ausgeblieben:

> Drei haben wir mitgenommen,
> Der vierte wollte nicht kommen,
> Er sagte, er sei der rechte,
> Der für sie alle dächte,
> Sind eigentlich ihrer sieben.

Auf die Frage der Sirenen: „wo sind die drei geblieben?" lautet die Antwort:

> Wir wüßten's nicht zu sagen,
> Sind im Olymp zu erfragen,
> Dort weilt auch wohl der achte,
> An den noch Niemand dachte!

Und nun werden die drei vorhandenen in ihrer aufsteigenden Reihe scherzhaft so erklärt, wie sie Schelling gedeutet hat:

> Diese Unvergleichlichen
> Wollen immer weiter,
> Sehnsuchtsvolle Hungerleider
> Nach dem Unerreichlichen.[1]

Als Eckermann in seinem Gespräch mit Goethe am 17. Februar 1831 auf den Faust und den Unterschied der beiden Theile gekommen war, bemerkte er: „Es ist mir nur lieb, daß ich Schellings Büchlein über die Kabiren gelesen, und daß ich nun weiß, wohin Sie in jener famosen Stelle der „Classischen Walpurgisnacht" deuten." „Ich habe immer gefunden", sagte Goethe lachend, „daß es gut sei, etwas zu wissen."[2]

---

[1] Faust. II. Theil. 2. Act. V. 1602—1640. — [2] Eckermann: Gespräche mit Goethe. Theil II. S. 186.

Zweiundvierzigstes Capitel.
Das System der späteren Lehre.

I. Die Art der Ausführung.

Jede der beiden systematischen Ausführungen bedarf einer Einleitung, sowohl die Philosophie der Mythologie als auch die der Offenbarung; jene erfordert zwei Einleitungen: eine „historisch-kritische" und eine „philosophische". Demnach gliedert sich Schellings gesammte spätere Lehre in zwei Haupttheile, deren erster vier, der zweite drei Abschnitte enthält: I. die beiden Einleitungen in die Philosophie der Mythologie, diese selbst in ihren beiden Büchern; das Thema des ersten ist „Der Monotheismus", das des zweiten „Die Mythologie". II. Die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, diese selbst in ihren beiden Theilen.

Die philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie führt auch den Titel: „Darstellung der rein rationalen Philosophie", dies ist die reine Vernunftwissenschaft oder negative Philosophie; die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung führt auch den Titel: „Begründung der positiven Philosophie". Im weiteren Sinn heißt dann die Philosophie der Mythologie insgesammt die negative, die der Offenbarung insgesammt die positive Philosophie. Von diesen Theilen ist das relativ älteste Werk im Anschluß an die Weltalter und die Enträthselung der Gottheiten von Samothrake die Philosophie der Mythologie, das letzte und jüngste, woran Schelling bis an das Ende seines Lebens gearbeitet hat, ohne es nach zehnjähriger Mühe vollenden zu können, die philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder die Darstellung der rein rationalen (negativen) Philosophie. Den Anhang dazu bildet die Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten". Die beiden Haupttheile, welche die spätere Lehre ausmachen, verhalten sich zu einander, wie die erste Philosophie zur zweiten, die *φιλοσοφία* zur *σοφία*, der Weg zum Ziel: das Ziel ist die Erkenntniß der Person Christi, der Weg ist der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*.

Die Form der Ausführung der späteren Lehre besteht in Vorlesungen, deren das Ganze 90 zählt, wovon 53 auf die Philosophie

der Mythologie, 37 auf die der Offenbarung kommen.[1] Diese Vorlesungen sind akademische Lehrvorträge, welche Schelling sämmtlich, mit Ausnahme derer über die negative Philosophie im engeren Sinn, auf dem Katheder in München und Berlin zu wiederholtenmalen gehalten hat; die Vorlesung über die Philosophie der Mythologie im Winter von 1845/46 war seine letzte.

Die Form akademischer Lehrvorträge, für Lernende bestimmt, verspricht alle die Vorzüge einer didaktischen Anordnung und Einrichtung, welche dem Leser die größtmögliche Verständlichkeit bieten. Auch hat Schelling diese didaktische Kunst sehr wohl auszuüben gewußt, sobald er den Gegenstand in seiner Gewalt hatte; seine „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" aus seiner früheren und besten Zeit waren eine vorzügliche Probe jener Kunst; in der späteren, von der wir jetzt reden, zeigt sich die letztere eigentlich nur in der „Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie", wogegen die philosophische Einleitung in dasselbe Thema oder die Darstellung der negativen Philosophie ihm selbst die größten Schwierigkeiten gemacht hat. Umsomehr macht sie dem Leser.

Ueberhaupt aber war die Form und Verfassung von Lehrvorträgen, worin Schelling seine spätere Lehre niedergelegt und für den Druck bestimmt hat, keineswegs die zweckentsprechende. Der Leser nimmt zu den gedruckten Vorlesungen eine ganz andere Stellung ein, als der Zuhörer zu den mündlichen. Was diesem Vortheile und Erleichterungen gewährt, gereicht jenem oft zum Nachtheil und zur Belästigung. Für den Zuhörer können wiederholte Recapitulationen, längeres Verweilen und Stehenbleiben bei der Erörterung streitiger Punkte, öfteres Zurückkommen auf Fragen solcher Art wohlthätig und dankenswerth sein; was aber sollen sie dem Leser nützen, der das Buch vor sich hat und aller jener didaktischen Hülfsmittel der mündlichen Lehre mit ihren Weitläufigkeiten und Breiten nicht bedarf? Schelling pflegte, wie er selbst sagt, seinen Vorlesungen eine genetische Geschichte der Philosophie

---

[1] S. W. Abth. II. Bd. 1—4. Die historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie zählt 10 Vorlesungen (II. 1. S. 1—252), die philosophische Einleitung 14 (II. 1. S. 253—590), die Philosophie der Mythologie in ihrem ersten Buch (der Monotheismus) 6 (I. 2. S. 1—131), im zweiten (die Mythologie) 23 (II. 2. S. 133—674). — Die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung zählt 8 Vorlesungen (III. S. 1—174), die Philosophie der Offenbarung in ihrem ersten Theil 15 (II. 3. S. 175—530), im zweiten 14 (II. 4. S. 1—367).

seit Descartes vorauszuschicken; das war sehr gut, aber für die gedruckten Vorlesungen war es genug, wenn es einmal geschah, so bestimmt und genau, wie es der Lehrzweck verlangte. Wie oft aber kehren uns diese Erörterungen wieder und beschreiben in der Darstellung sowohl der negativen als auch der positiven Philosophie weite Strecken! Und wie oft wird die Potenzlehre wiederholt und immer von neuem darzulegen versucht, mit dem sichtlichen Bedürfniß des Meisters, dieselbe nicht blos seinen Schülern, sondern auch sich klarer zu machen. So heißt es z. B. in den Vorlesungen über den Monotheismus: „Wir müssen uns noch einmal den durch die Spannung und die gegenseitige Ausschließung der Potenzen gesetzten Proceß im Allgemeinen vergegenwärtigen. Ich wiederhole gern. Denn mit diesen Potenzen haben wir es im ganzen folgenden Verlauf zu thun. Es ist wichtig, sie oft zu betrachten und mit ihnen vertraut zu werden, um sie künftig in jeder Gestalt wiederzuerkennen." Eine Seite weiter heißt es dann: „Der Proceß also ist dieser."[1] Im ersten Theil der Philosophie der Offenbarung wird noch einmal die ganze Philosophie der Mythologie vorgetragen, und zwar in nicht weniger als sechs Vorlesungen.[2] Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß auf diesen Vorlesungen in weiten Strecken schon die Spuren des Alters lasten.

II. Die Art der Betrachtung.

1. Die schellingsche Gnosis.

Der durchgängige, schon in den Schriften der Jahre 1809—1811 angelegte und enthaltene Standpunkt der religionsphilosophischen Betrachtung erblickt in den Religionen der Welt eine Geschichte der göttlichen Offenbarungs- und Erscheinungsarten, die als solche nur aus der Tiefe des göttlichen Wesens selbst wahrhaft zu erkennen und zu erleuchten sei. Diese theosophische Art der Religionserkenntniß, welche die in der Welt zur Herrschaft gelangten religiösen Ideen oder Vorstellungsarten als Theogonien betrachtet, wird mit dem Worte Gnosis bezeichnet. Mit einer solchen Gnosis hat die griechische

[1] S. W. II. Bd. 2. Vorlesg. VI. S. 110, 111. — [2] S. W. II. Bd. 3. Vorlesg. XVIII—XXIII. S. 382—530. (Nunmehr verhält sich die Philosophie der Mythologie zu der Philosophie der Offenbarung, was ihre Vorlesungszahlen betrifft, nicht wie 53 : 37, sondern wie 59 : 31. Jene umfaßt beinahe zwei Drittel der gesammten späteren Lehre.)

Philosophie in der neuplatonischen Lehre des sechsten Jahrhunderts geendet und die christliche Philosophie im Laufe des zweiten begonnen.

Nun aber müssen die Theogonien, d. h. die göttlichen Offenbarungs- oder Erscheinungsarten entweder als Emanationen oder als Evolutionen Gottes angesehen werden, je nachdem die absolute Vollkommenheit als das Erste oder als das Letzte, als der Uranfang oder als das Urziel des göttlichen Lebens gilt: die Emanationen sind Ausflüsse, Abschwächungen, nach abwärts gerichtete Stufen des Urlichts, die Evolutionen dagegen Entwicklungsformen, Erhebungen, nach aufwärts gehende Stufen der Offenbarung Gottes. Sowohl die neuplatonische als auch die christliche Gnosis waren Emanationslehren. Christus galt für eine Theogonie, für einen göttlichen Aeon.

Schellings religionsphilosophischer Standpunkt, zwar durchaus theosophisch und gnostisch gehalten, widerstreitet beiden. Derselbe gründet sich auf eine Gottesanschauung, welche die Emanationslehren verwirft und die Evolution oder die fortschreitende Erhebung des sich offenbarenden Gottes behauptet. Erhebungsstufen sind Potenzen: daher die durchgreifende Bedeutung, welche nunmehr die Lehre von den göttlichen Potenzen in Anspruch nimmt; daher auch seine Auslegung des Kabirensystems als einer aufwärtssteigenden Reihe göttlicher Mächte ein so bedeutsamer und folgenreicher Schritt zur Enträthselung der Mythologie sein wollte.

2. Schelling und Schopenhauer.

Gleichzeitig mit den Anfängen der späteren Lehre Schellings war im ausgesprochensten und heftigsten Gegensatze wider die nachkantischen Philosophen ein System entstanden, welches in einem Punkte, der zu den Grundgedanken der schellingschen Potenzenlehre gehörte, mit dieser eine merkwürdige Aehnlichkeit zeigte. Was hier die erste und unterste Potenz ist, nämlich „der Urdrang zum Sein, der Hunger und die Sucht nach Existenz (der Axieros der Kabiren)“, das sei, so lehrt Schopenhauer in seinem System „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1819), die *einzige* Potenz alles Seins, das eigentliche Weltprincip: nämlich „der Wille zum Leben“. Auch in Ansehung des Endziels findet sich zwischen beiden Lehren eine unverkennbare Uebereinstimmung. Was Schelling den „begierdelosen Willen, den nichts mehr wollenden“, den völlig lauteren nennt,[1] das heißt bei Schopenhauer „die Verneinung des

[1] S. oben Cap. XL. S. 694 ff.

Willens zum Leben". Endlich harmoniren beide auch darin, daß der Weg von jenem Urdrange zu diesem Endziel durch die Leiden der Welt hindurchgeht. Das Fundament der Welt ist tragisch gerichtet.[1]

Im Uebrigen ist der Contrast beider Systeme der größte, denn Schopenhauer mit seinem offenen, buddhaistisch gesinnten Atheismus ist der abgesagteste Widersacher alles Theismus und aller darauf gegründeten Theosophie. Er hat von der späteren Lehre Schellings, die erst kurz vor seinem Ende veröffentlicht wurde, keine Kenntniß genommen, und Schelling, wie die meisten seiner Zeitgenossen, hat Schopenhauers Werke völlig unbeachtet gelassen, es findet sich bei ihm keine Spur, daß er sie auch nur vom Hörensagen gekannt hat. Als er starb, war die Lehre Schopenhauers in den Gesichtskreis der Welt getreten und sein Ruhm im Aufgange begriffen.

3. Die historisch-kritische Forschung.

Während Schelling seine Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie ausarbeitete und niederschrieb, wogte in Heidelberg noch der Kampf zwischen Fr. Creuzer und J. H. Voß, zwischen „Symbolik" und „Antisymbolik". Während er seine Philosophie der Offenbarung zu lehren und auszubilden fortfuhr, erhob sich auf dem Gebiete der biblischen Theologie und der christlichen Religion mächtiger als je die historisch-kritische Forschung, d. i. die Ergründung der religiösen Ideen nach ihrer Entstehung, ihren Zeitaltern und Urkunden. Damals standen die Philosophie und deren Probleme im Vordergrunde der Zeit, wichtige und folgenreiche Bücher wirkten als große Begebenheiten.

Das Jahr 1835 war in dieser Rücksicht außerordentlich ereignißreich. Ferdinand Christian Baur, der Gründer der tübinger Theologenschule, der von Hegel und Schleiermacher herkam, eröffnet die Reihe seiner historisch-kritischen Erforschungen des Urchristenthums mit den Untersuchungen „über die Christuspartei in Korinth", „über die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus" und „über die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer Entwicklung"; er ist der Mann, religiöse Zeitideen zugleich mit verwandtem und kritischem Geiste zu durchdringen. In demselben Jahre erscheint

---

[1]) Vgl. Ebendas. S. 693 ff. Ueber die Aehnlichkeit der späteren schellingschen Lehre mit Schopenhauer vgl. Ed. v. Hartmann: „Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer" (Berlin 1869). S. 21 ff.

W. Vatkes „Religion des alten Testaments“, ein Werk, dessen Grundideen in Wellhausens heutigen Forschungen fortwirken; gleichzeitig erscheint „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß“, ein Werk, das auf dem Gebiete der Theologie wie auf dem der Kirche bis in die weitesten Volkskreise hinein die Welt erschüttert hat, wie kein Buch ähnlicher Art vor und nach ihm. Dieses Werk mit seinen zwei umfangreichen Bänden voller Gelehrsamkeit erlebt in fünf Jahren vier Auflagen. Im Jahre 1840 erscheint von demselben Verfasser „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“. Gleichzeitig mit dem zweiten Bande dieses Werks, von ihm unabhängig und doch wie von ihm gerufen, tritt Ludwig Feuerbach hervor mit seinem Buch „Das Wesen des Christenthums“, dessen Motiv und Erfolg die leidenschaftlichste, auf das Zeitbewußtsein mächtig einwirkende Opposition wider allen Offenbarungs- und Kirchenglauben ist, und dessen Thema die anthropologische und psychologische Erklärung der Theologie, der christlichen Religion und aller Religion.

In demselben Jahre erscheint Schelling in Berlin (1841) mit der ausgesprochenen Absicht, den endlosen Streit zwischen Glauben und Wissen, zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen dem positiven Christenthum und der modernen Wissenschaft zu schlichten, diese Gegensätze zu versöhnen, und zwar für immer.[1] Nie waren diese Gegensätze umfassender und schroffer, nie die Aufgabe ihrer Vereinigung schwieriger; und wie die Parteien nunmehr gerichtet und geartet waren, so konnte nichts geschehen, was ihren entschiedenen Führern unwillkommener und widerwärtiger gewesen wäre, als der Versuch einer Ausgleichung, noch dazu einer solchen, die von einem erhabenen Gesichtspunkte auf sie herabsehen wollte.

Was that nun Schelling im Angesichte jener kritischen Gegner, zu deren Bekämpfung und Vernichtung er doch nach Berlin berufen und gekommen war? Er hatte an seinen Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung die Jahre 1835—1841 wohl nicht unbeachtet, aber in der Behandlung der Sache völlig spurlos vorübergehen lassen; ja er gab in Berlin, als er hier seine Lehrthätigkeit im Winter 1841/42 eröffnet hatte, in diesen Vorlesungen selbst die ausdrückliche Erklärung, daß er dieselben vor zehn Jahren zum ersten mal gehalten, dann in

[1] Vgl. oben Buch I. Cap. XVIII. S. 245 ff.

derselben Fassung und Form öfters wiederholt habe und auch später ebenso zu wiederholen gesonnen sei, ohne auf die inzwischen mit so vielem Applaus hervorgetretenen Versuche einer mythologischen Auffassung und Darstellung des Lebens Jesu die mindeste polemische Rücksicht zu nehmen. Daß Christus in Wirklichkeit existirt habe, leugne niemand. Wäre diese historische Person nichts weiter gewesen, als der jüdische Landrabbi Jesus, nichts weiter als ein Sittenlehrer, wie es ähnliche auch vor ihm gegeben, so war seine mythische Verherrlichung ein Ding der Unmöglichkeit. Die Hoheit dieser Person konnte nicht die Folge, sondern mußte die Voraussetzung ihrer Verherrlichung sein.[1]

Nun fragt es sich: worin besteht diese von allen menschlichen Vorstellungen und Ideen unabhängige Hoheit Christi? „Sie ist ganz unabhängig von diesen, allerdings in manchem Betracht zufälligen Erzählungen", „nicht sie sind nothwendig, um die Hoheit Christi zu erkennen, sondern umgekehrt die Hoheit Christi — mit allen den Bestimmungen, die wir ihr gegeben — ist nothwendig, um diese Erzählungen, um die Evangelien zu begreifen. Das mögen die wohl bedenken, welche noch mit der mythischen Erklärung etwas ausrichten zu können meinen, die höchstens gegenüber der Kleingläubigkeit und Kleinmüthigkeit mancher Theologen noch etwas bedeuten könnte."[2]

„Mit allen den Bestimmungen, die wir ihr gegeben!" Das Kriterium der Hoheit Christi und der Glaubenswahrheit überhaupt ist also nicht in den historischen Urkunden zu suchen und durch historisch-kritische Forschung auszumachen, sondern liegt in Schellings Theosophie und deren Ideen. Weil diese Ideen wahr sind, darum sind die biblischen Schriften davon erfüllt, gleichviel wann und von wem sie verfaßt worden. Nicht weil diese Ideen geschrieben stehen, sind sie wahr, sondern umgekehrt. Genau so hat in seiner letzten Vorlesung über die Philosophie der Offenbarung Schelling selbst über sein Verhalten zur biblischen Kritik sich ausgesprochen: „Auf den Sinn, die Bedeutung, den Inhalt einer biblischen Stelle kommt es an. Die Frage nach den Urhebern ist dabei eine ganz secundäre."[3] Die Forscher dagegen meinen: um den Inhalt einer biblischen Stelle zu erkennen, müsse man zu ergründen suchen, wann, von wem und in welcher Absicht sie geschrieben worden sei; dies aber lasse sich nicht aus abgerissenen Einzel-

---

[1] S. W. II. Bd. 4. Vorles. XXXIII. S. 229—233. — [2] Ebendas. S. 233. — [3] Ebendas. Vorles. XXXVII. S. 318 (S. 317—320).

stellen ausmachen, sondern nur aus dem Zusammenhange und der Zeitfolge der religiösen Ideen, zu deren Erkenntniß die gnostischen und theosophischen Grübeleien nichts beitragen, sondern die Arbeit des gelehrten Forschers gehöre, und zwar eines mit combinatorischem Scharf- und Tiefblick begabten Forschers.

Ein prägnantes Beispiel charakterisirt Schellings Denk- und Combinationsart, wie sie uns in den Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung vor Augen liegt. Unbekümmert um die Menge der Fragen und Probleme, die sich hier auf Schritt und Tritt erheben, läßt er festgestellt sein: daß Petrus, Paulus und Johannes die drei Apostel sind, welche Schriften verfaßt haben; daß Johannes die Offenbarung, das vierte Evangelium und die nach ihm benannten Briefe geschrieben. Diesen drei Aposteln entsprechen die drei Evangelisten: das Marcusevangelium, welches das älteste sei, dem Petrus, das Lukasevangelium dem Paulus, das Johannisevangelium seinem Verfasser. Um diesem einzigen apostolischen Evangelium ein zweites apostolisches entgegenzusetzen, sei aus Marcus das nach Matthäus genannte hervorgegangen.

Die drei Apostel seien die drei P o t e n z e n der K i r c h e: die erste sei Petrus, die heftig vordrängende, grundlegende, anfangstiftende; die zweite sei Paulus, die erschütternde und ausbreitende Glaubenskraft; die dritte sei Johannes, in welchem ein sanfter himmlischer Geist wehe. Nun vergleicht er diese drei kirchlichen Potenzen mit den drei Gesichten, welche der Prophet im Traum sah: zuerst kam der Sturm, dann Erdbeben und Feuer, zuletzt ein still sanftes Sausen, in diesem war der Herr. In denselben Worten fand sich diese Stelle in den „Weltaltern", wo die drei g ö t t l i c h e n Potenzen mit den Traumgesichten des Elias verglichen wurden.[1]

Die drei Apostel entsprechen auch den Unterscheidungen in Gott: „Petrus ist mehr der Apostel des Vaters, er blickt am tiefsten in die Vergangenheit. Paulus ist der eigentliche Apostel des Sohnes, Johannes der Apostel des Geistes, er allein in seinem Evangelium hat die Worte, die weder das petrinische Evangelium des Marcus noch das paulinische kennt, die herrlichen Worte vom Geist, den der Sohn vom Vater senden wird, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, und der erst in a l l e Wahrheit, d. h. in die ganze und vollkommene, leiten wird."

---

[1] S. oben Buch II. Cap. XL. S. 697.

Den drei Aposteln, da sie die drei kirchlichen Potenzen sind, entsprechen die drei kirchlichen Zeitalter: das erste ist das petrinische, das zweite das paulinische, das dritte das johanneische; das Zeitalter des Petrus ist das der römischen, auf die Autorität gegründeten, in die Vergangenheit gerichteten, die äußere Einheit der christlichen Welt tragenden und zusammenfassenden Kirche; das Zeitalter des Paulus ist das des protestantischen Christenthums, das Zeitalter des Johannes ist das der Zukunft, in welcher die Kirche ihre letzte innere Einheit erreichen und wirklich nur ein Hirt und eine Heerde sein wird. Das petrinische Zeitalter eigne den romanischen Völkern, das paulinische den germanischen, das johanneische werde das der ganzen Menschheit sein.

Zu einer solchen successiven Herrschaft in seiner Kirche habe Christus selbst seine beiden von ihm erwählten Apostel berufen, er habe den Petrus zu seinem unmittelbaren Nachfolger ernannt, den Johannes dagegen auf seine Wiederkunft verwiesen; er habe zu jenem gesagt: „Du, folge mir nach!“, von diesem aber: „Ich will, daß er bleibe, bis ich komme“. Diese Reden des Auferstandenen finden sich im letzten Capitel des vierten Evangeliums, von dem Schelling selbst nicht bestreiten will, daß es ein späterer Anhang und Nachtrag sei. Wenn nun derselbe nicht johanneischen und apostolischen Ursprungs ist, wo bleibt die Beurkundung jener Worte Christi, auf deren „authentische und autoritative“ Geltung unser Philosoph doch alle Schlüsse und Combinationen in Ansehung der kirchlichen Zeitalter gründet? Hier also ist die Frage nach dem Urheber nicht secundär, sondern primär.[1]

Die Lehre von der Präexistenz Christi als einer göttlichen und vorweltlichen Person steht im Mittelpunkte der Christologie Schellings, wie diese im Mittelpunkte seiner Offenbarungsphilosophie. Sein biblischer Beweisgrund lautet: Er hat es selbst erklärt, er hat gesagt: „Ehe Abraham ward, war ich“. „Ich und der Vater sind eins.“ Dies sind Aussprüche nur des johanneischen Christus. Ob diese Aussprüche der historische Christus wirklich gethan hat, ob dieselben apostolisch beglaubigt sind, hängt also lediglich davon ab, ob das vierte Evangelium johanneisch ist oder nicht? Offenbar also ist die Frage nach dem Ursprunge und der Autorschaft dieses Evangeliums in Ansehung der Christologie Schellings nicht secundär, sondern in eminenter Weise primär.

---

[1] S. W. II. Bd. 4. Vorlesg. XXXVII. S. 326—332.

Nach Schellings Schlußfolgerung, womit er sich die Kritik aus dem Wege geräumt haben will, steht die Sache so: meine Offenbarungsphilosophie lehrt aus ewigen Gründen die Präexistenz Christi; dieser selbst erklärt, daß er von Ewigkeit sei, wie das vierte Evangelium berichtet; also ist dasselbe johanneisch. Oder will er im Ernste behaupten: was Christus im vierten Evangelium von sich und seiner Präexistenz sagt, muß, da es sich in Wahrheit so verhält, aus unmittelbarer Zeugenschaft berichtet, also apostolisch und johanneisch beurkundet sein, mag das vierte Evangelium geschrieben haben, wer da will? Die Unmöglichkeit eines solchen Schlusses springt in die Augen und damit zugleich die Verblendung, in welcher Schelling befangen war, als er von der Höhe seiner Offenbarungsphilosophie auf die gleichzeitigen Forschungen der biblischen Kritik geringschätzend und mit vornehmer Gleichgültigkeit herabsah. Wenn das vierte Evangelium nicht existirte, nicht für johanneisch angesehen wäre und kanonische Geltung hätte, so würde keine christliche Logoslehre, keine christliche Gnosis, keine schellingsche Offenbarungsphilosophie möglich gewesen sein.

Was in dem Entwicklungsgange unseres Philosophen den Widerstreit zwischen seinen früheren und späteren Ideen betrifft, den viele am unrichtigen Orte (da, wo er nicht ist) erblicken, so ist derselbe nirgends so beurkundet und in die Augen stechend, als hier in diesem Punkte, der die Auffassung der Person und des Lebens Jesu betrifft. In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung, wo er, ohne ihn zu nennen, von Strauß redet, bemerkt Schelling: daß vor mehr als vierzig Jahren er selbst und noch viele außer ihm an „die Hypothese mythischer Verherrlichungen des Lebens Jesu gedacht haben".[1] Es bedarf für uns dieses Winkes nicht, um uns an seine Vorlesungen über die Philosophie der Kunst und über die Methode des akademischen Studiums zu erinnern (1802, 1803). Auf diese letzteren berief sich Strauß selbst, als er in der „Schlußabhandlung" seines Lebens Jesu die Endresultate seiner Kritik zog; hier, in voller Uebereinstimmung mit Schelling, wies er darauf hin, daß nach diesem „die Menschwerdung Gottes eine Menschwerdung von Ewigkeit sei", nicht in einem einzelnen Gottmenschen, sondern in der Menschheit. In seinen gleichzeitigen (aber erst im Jahre 1859 gedruckten, daher dem Verfasser des Lebens Jesu unbekannten) Vorlesungen über „Philosophie der Kunst" findet

[1] Ebendas. Vorles. XXXIII. S. 232.

sich folgende Stelle: „Der Verfasser des Evangeliums Johannis ist von den Ideen einer höheren Erkenntniß begeistert," „die anderen erzählen im jüdischen Geist und umgeben seine Geschichte mit Fabeln, die nach Anleitung der Weissagungen im Alten Testament erfunden waren. Sie sind a priori überzeugt, daß diese Geschichten sich so ereignet haben müssen, da sie im Alten Testament vom Messias prophezeit sind, deswegen setzen sie hinzu: „auf daß erfüllet würde, was geschrieben steht", und in Beziehung auf sie kann man sagen: Christus sei eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen."[1] Ich hebe diese Worte hervor, da sich nicht kürzer und epigrammatischer das Thema aussprechen läßt, welches Strauß in seiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu ausgeführt hat.[2]

Es ist nach alledem nicht zu verwundern, daß diese einst sehnlichst erwartete Offenbarungsphilosophie, als sie endlich erschienen war, ebenso spurlos an dem Zeitalter vorüberging, wie dieses an ihr; daß sie von den Stimmführern der historischen Forschung und Kritik in der Theologie wie in der Philosophie kurzer Hand abgefertigt wurde. In seiner „Geschichte der christlichen Kirche" hat Ferdinand Christian Baur, wo er auf Schellings berliner Epoche zu sprechen kommt, den Inhalt seiner späteren Lehre mit wenigen Worten, so dunklen wie es der Gegenstand mit sich brachte, zu kennzeichnen gesucht und hat dann hinzugefügt: „Schon dieses Wenige, ganz besonders aber die specielle Ausführung ist ein solcher Galimathias, daß man sich nur wundern muß, wie es Männer gab, die so viel darauf bauen konnten."[3] In gleichem Sinn urtheilt Eduard Zeller; er kennzeichnet Schellings letzte Darstellung seines Systems als „eine wortreiche, verworrene, abstruse Scholastik, ein unerquickliches Gemenge aus speculativen, ihren Hauptbestandtheilen nach seiner früheren Philosophie entnommenen Ideen, trüber Theosophie, willkürlich gedeuteten Bibelstellen und kirchlicher Dogmatik". „Er verliert sich in Speculationen, welche lebhaft an die Gnosis des zweiten Jahrhunderts erinnern. Wir können ihm hier auf diesem Wege um so weniger folgen, da diese letzte Form seines Systems auf den Fortgang der deutschen Philosophie thatsächlich keinen Einfluß

---

[1] Leben Jesu. Schlußabhandlung. § 149: Die speculative Christologie. — [2] S. oben Buch II. Cap. XXXI. S. 540. Cap. XXXIV. S. 587—589. — [3] Band V. Abschn. III. S. 405. Anmerkung S. 404—405.

mehr gehabt hat." So steht zu lesen in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie", einem Theile jenes unter den Auspicien König Maximilians II. gestifteten Sammelwerks.[1]

Dreiundvierzigstes Capitel.

Die Philosophie der Mythologie.

I. Die historisch-kritische Einleitung.

1. Schellings Stellung zur Mythologie.

In der gesammten neuern Philosophie war keine Lehre so, wie die schellingsche, dazu berufen, ein ganz neues, von den herkömmlichen Vorstellungen grundverschiedenes Interesse an der Mythologie sowohl selbst zu nehmen als durch ihren Einfluß zu wecken. In der Naturphilosophie schon lebte die Ueberzeugung, daß ein göttliches Allleben sich durch das Universum erstrecke und die Natur selbst nicht im bildlichen oder allegorischen, sondern im realen Sinne göttlichen Wesens sei; daher die Naturreligion oder die Mythologie im eigentlichen Verstande Wahrheit enthalte, und zwar religiöse Wahrheit. Von einer solchen Anschauung waren unter den Philosophen des Alterthums im Grunde nur Heraklit, die Stoiker und die Neuplatoniker, unter den Vorläufern der neuern Philosophie im Grunde nur Giordano Bruno erfüllt, in der neuern Philosophie selbst vor Schelling keiner, denn aus der Gott-Natur Spinozas (Deus sive natura) folgte nicht die Wahrheit der Mythologie, sondern das Gegentheil. Um aber die der Mythologie ebenbürtigen Anschauungen zu befähigen und zu befruchten, war jener kritische und historische Geist nöthig, der erst durch und nach Kant in die Philosophie eindrang. Treffend sagt Schelling: „Unvermeidlich mußte durch eine Philosophie, in welcher auf eine nicht erwartete Weise das Natürliche zugleich die Bedeutung eines Göttlichen annahm, auch die mythologische Forschung einen anderen Sinn annehmen." Als der Philosoph vierzig Jahre später auf jene erste Grundlegung seiner Lehre zurückblickte, schilderte er diese Epoche als „eine Zeit freudiger Bewegung, wo mit der gelungenen Aufhebung des Gegensatzes zwischen realer und idealer Welt alle Schranken des bisherigen Wissens gefallen

[1] Zweite Auflage. (München 1875.) S. 560—562.

schienen, und wie damals — um einen Ausdruck Goethes zu brauchen — ein wahrer Wissenshimmel sich niederzulassen schien".[1]

Das durchgängige Thema der historisch-kritischen Betrachtung ist die Entwicklung der Dinge. Sollte nun die Entwicklung der Mythologie (Naturreligion) erforscht werden, so mußte die Philosophie zuvor den Entwicklungsgang sowohl der Natur als auch des menschlichen Geistes (Geschichte des Selbstbewußtseins) erkannt und dargethan haben. Beides geschah durch Schelling: das erste in seiner Naturphilosophie, das zweite in seinem System des transscendentalen Idealismus. Im Hinblick auf dieses letztere sagt Schelling: „Ein Verhältniß zum Innern der Mythologie hat die Philosophie erst mit ihrer eigenen innerlich-geschichtlichen Gestaltung erhalten, seit sie selbst durch Momente fortzuschreiten anfing, sich als Geschichte wenigstens des Selbstbewußtseins erklärt".[2] Dieselbe göttliche Nothwendigkeit herrscht in dem Reiche der Natur und in dem der Naturreligion; daher „der mythologische Proceß nach demselben Gesetz durch dieselben Stufen hindurchgeht, durch welche ursprünglich die Natur hindurchgegangen ist".[3] Demnach besteht der mythologische Proceß in einem dem Stufengange der Natur entsprechenden Stufengange der Naturreligion oder der verschiedenen Mythologien, vergleichbar dem Stufengange der philosophischen Systeme oder der verschiedenen Philosophien. Wie diese zum philosophischen Proceß im Ganzen, so verhalten sich jene zum mythologischen. Jedes Moment (Stufe) der Mythologie ist wahr an seiner Stelle, wie die Sätze der Philosophie, aber nur der Proceß im Ganzen ist Wahrheit. Jeder fixirte Moment, der noch festgehalten wird, nachdem man ihn ausgelebt und überwunden hat, ist nunmehr eine falsche Religion; alle auf einem solchen gesunkenen Standpunkt Zurückgebliebenen sind nunmehr Uebriggebliebene, Ueberbleibsel, Superstites und ihr Glaube Superstition, d. i. der auf einem nicht mehr gewußten Zusammenhange oder nicht mehr verstandenen Processe beruhende Glaube.[4]

2. Der einzig mögliche Standpunkt.

Die Erkenntniß des mythologischen Processes, d. h. der Mythologien als der nothwendigen Entwicklungsstufen der Naturreligion, ist die Philosophie der Mythologie, und die historisch-kritische Einleitung in

---

[1] S. W. II. Bd. 1. Vorlesg. IX. S. 224. Vgl. Bd. 3. Vorlesg. I. S. 14. — [2] S. W. II. Bd. 1. Vorlesg. XI. S. 223. — [3] Ebendas. S. 216. — [4] Ebendaselbst S. 211—213.

dieselbe hat durch Ausschließung aller übrigen Standpunkte den einzig möglichen festzustellen, der ihrer Aufgabe entspricht. Da die Mythologie Wahrheit enthält, so sind alle diejenigen Standpunkte auszuschließen, welche die Göttersagen für bloße Erfindungen halten, sei es für poetische oder für philosophische. Die erste Art der Auffassung läßt Schelling durch J. H. Voß repräsentirt sein.

Da die Mythologie religiöse Wahrheit enthält, so sind alle diejenigen Standpunkte auszuschließen, welche zwar Wahrheit in derselben finden wollen, aber keine religiöse, sondern die Göttersagen so auffassen, daß sie etwas anderes bedeuten, als sie unmittelbar besagen, ihre Wahrheit sei nun entweder historischer oder philosophischer Art. Im ersten Fall erscheinen die Götter als geschichtliche Personen, als vergötterte Menschen, Helden, Gesetzgeber, Könige: dieser Standpunkt ist der euemeristische. Im zweiten Fall ist die Wahrheit entweder von sittlichem (moralphilosophischem) Gehalt oder sie besteht in Lehren über das Wesen der Dinge: dann enthält die Mythologie entweder metaphysische oder naturphilosophische (physikalische) Wahrheiten. Als Repräsentanten der metaphysischen Erklärungsart nennt Schelling die Neuplatoniker, als die der naturphilosophischen „die kosmogonischen Philosophen"; unter den Neueren gilt ihm Christian Gottlob Heyne als Vertreter der physikalischen Erklärung.

Es giebt noch einen hierhergehörigen Standpunkt, der in der Mythologie Wahrheit, aber keine religiöse, vielmehr eine irreligiöse wohlthätiger Art erblickt, da die Götternamen und Göttersagen ersonnen seien, um an die Stelle religiöser und falscher Vorstellungen von den natürlichen Dingen und Vorgängen richtige und wissenschaftlich geläuterte Begriffe zu setzen: dies ist der Standpunkt, den Gottfried Hermann in seiner Schrift „über die älteste Mythologie der Griechen" (1817) geltend gemacht hat. Nach ihm ist dieselbe eine förmliche Theorie vom Ursprung und Zusammenhang der Dinge, ein wissenschaftliches System, in der Absicht entstanden, allen religiösen Göttervorstellungen ein Ende zu machen.[1]

Demnach sind zwei Standpunkte zu eliminiren: 1) es ist falsch, der Mythologie alle Wahrheit abzusprechen, 2) es ist falsch, ihr Wahrheiten nicht religiöser oder gar irreligiöser Art zu vindiciren; daher sei alle irreligiöse Erklärungsart zu verneinen, die religiöse allein zu

[1] Ebendas. Vorlesg. I u. II. S. 1—46. Ebendas. Vorlesg. IX. S. 214.

bejahen: diese letztere sei durch Fr. Creuzers umfassendes Werk „Die Mythologie und Symbolik der alten Völker" zu einer nicht mehr zu widersprechenden historischen Evidenz erhoben.[1]

3. Monotheismus und Polytheismus.

Die Religion als wirklicher Gottesglaube ist ihrem Wesen und ihrer Wurzel nach monotheistisch, die Mythologie dagegen polytheistisch: deshalb will Schelling ähnlich wie Creuzer den Ursprung der Mythologie so gefaßt sehen, daß sie aus dem Monotheismus durch Zersetzung oder Differenzirung der Einheit des göttlichen Urwesens hervorgegangen sei, gleichzeitig mit der Entstehung der Völker und Volkssprachen, in welche sich die Menschheit getrennt habe. Mit der Sprachverschiedenheit sei die Sprachverwirrung eingetreten, die nach der biblischen Erzählung in Babylon stattgefunden und die Scheidung der Religionen, Sprachen und Völker zur Folge gehabt habe. Auch die Bezeichnung der wechselseitigen Unverständlichkeit der Sprachen und des unverständlichen Sprechens überhaupt hänge mit dem Namen Babel (Balbel) zusammen, woraus sich die tonnachahmenden Ausdrücke, wie balbeln (babbeln, plappern) und das griechische βάρβαρος erklären. Die Mythologie habe die Sprachverschiedenheit verursacht, die Offenbarung dagegen die Spracheinheit (ὁμογλωσσία) hergestellt, diese beiden Wendepunkte in der Geschichte der Religion: der Schauplatz der ersten war Babylon und der Thurmbau, der Schauplatz der zweiten Jerusalem und das Pfingstwunder.[2]

4. Der simultane und successive Polytheismus.

Den Polytheismus selbst unterscheidet Schelling in zwei Arten, nämlich die Göttervielheit und die Vielgötterei: jene heißt ihm der simultane, diese der successive Polytheismus. Da nun viele Götter nicht zusammen und zugleich sein können, ohne daß sie einem untergeordnet sind, so hat die Göttervielheit oder der simultane Polytheismus den Charakter „des relativen Monotheismus", dagegen der succesive, d. h. die Aufeinanderfolge verschiedener Götter und Göttersysteme, den des entschiedenen Polytheismus, welcher letztere recht eigentlich den Inhalt der Mythologie ausmacht. Die der Zeitfolge, also dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Götter und Götter-

[1] Ebendas. Vorlesg. IV. S. 89. (Die erste Auflage des creuzerschen Werks erschien 1810—1812, die zweite, welche Schelling benutzt hat, 1820—1824.) — [2] Ebendas. Vorlesg. V. S. 106—109.

systeme bilden eine Göttergeschichte oder Theogonie, die als solche mit der Mythologie im eigentlichen Sinne zusammenfällt. Der mythologische Proceß ist der theogonische. Worin besteht und wie erklärt sich dieser? Wie erklärt sich der Fortgang von der Eingötterei durch die Zweigötterei zur entschiedenen Vielgötterei, von dem relativen Monotheismus durch den „Dytheismus" zum Polytheismus? Dies ist das Grundthema der Frage, mit der es die Philosophie der Mythologie zu thun hat. [1]

Der theogonische Proceß hat keine Realität außer dem Bewußtsein, er besteht in einer Succession von Vorstellungen, die im Bewußtsein der Völker verlaufen; diese Vorstellungen aber und ihre Folge sind nothwendig, sie sind von den göttlichen Mächten der Welt in Wahrheit ergriffen und beherrscht, daher die Mythologie etwas „wirklich Erlebtes und Erfahrenes" ist, keineswegs eitel Dichtung und Träumerei.[2] Nicht die Dichter mit ihren Erfindungen, auch nicht die Philosophen mit ihren Kosmogonien, sondern das menschliche Bewußtsein selbst ist der wahre Sitz und das eigentliche erzeugende Princip der mythologischen Vorstellungen. Aber das Bewußtsein, indem es diese Vorstellungen hervorbringt, handelt nicht willkürlich, aus eigenen, subjectiven Reflexionen, sondern getrieben von den theogonischen Mächten oder den göttlichen Potenzen, welche die Natur und damit auch das Bewußtsein erschaffen. Es sind nicht blos vorgestellte Potenzen, welche den Inhalt des mythologischen Processes ausmachen, sondern, wie Schelling nachdrücklich hervorhebt, diese selbst.

5. Der theogonische Proceß.

Da es in Gott eine Natur giebt, aus deren Ueberwindung erst die absolute Freiheit und Persönlichkeit Gottes hervorgeht, oder in deren Ueberwindung die letztere besteht, so giebt es ein Wirklichwerden Gottes in ihm selbst, einen theogonischen Proceß in Gott, eine ewige Theogonie, die aller Mythologie vorausgeht und nichts davon enthält. Dagegen das menschliche Gottesbewußtsein oder die Religion muß eine Reihe von Stadien und Stufen durchlaufen, bevor Gott in seiner absoluten Freiheit und Persönlichkeit (d. h. so, wie er in Wahrheit ist) ihr einleuchtet und sich offenbart. Hier giebt es ein Wirklichwerden Gottes von Stufe zu Stufe, eine zeitliche Theogonie, die der Offen-

[1] S. W. II. Bd. 1. Vorlesg. VI. S. 120—122. S. 131—133. — [2] Ebendas. S. 124—125.

barung Gottes vorausgeht. Dieser theogonische Proceß im Bewußtsein ist die Mythologie: daher diese nicht allegorisch, sondern, wie Coleridge gesagt hat, tautegorisch zu verstehen ist, denn die Götter bedeuten ihr genau das, was sie sind.[1]

Erst diese Auffassung und Erklärung der Mythologie ist adäquat, alle übrigen sind es nicht. Alle übrigen, auch die religiösen der bisherigen Art, sehen in der Mythologie subjective Gebilde und können daher nicht deren objectives Wesen erfassen. Was Schelling als Naturphilosoph gewollt und zu seiner Sache gemacht hatte, ebendasselbe unternimmt er als Philosoph der Mythologie: den Durchbruch in das objective Feld der Erscheinungen. „Wir wollen jetzt alle bis jetzt vorgekommenen, auch die religiösen Erklärungen, welche übrigens den mythologischen Vorstellungen eine blos zufällige oder subjective Bedeutung zuschrieben, die subjectiven nennen, über die sich die objective Erklärung als die zuletzt allein siegreiche erhebt."[2]

6. Die Epochen oder Krisen.

Es sind drei Epochen oder Krisen, durch welche die Religion von dem monotheistischen Urbewußtsein des ersten ungetheilten Menschengeschlechts zu dem entschiedenen ethnischen Polytheismus fortschreitet: diese Epochen, wie sie die Bibel schildert, sind der Sündenfall und die Verstoßung aus dem Paradiese, die Sündfluth und die Rettung Noahs, aus dessen Söhnen die Völkerfamilien der bewohnten Erde hervorgehen, der Thurmbau zu Babel und die Sprachverwirrung. In der Urzeit und dem Urbewußtsein herrschte der blinde relative Monotheismus: der relativ Eine, das erste Element einer künftigen Succession, das den Keim zum Polytheismus in sich trug; daher Schelling diesen religiösen Urzustand mit dem Worte „Eingötterei" bezeichnet. Mit dem Sündenfall löst sich das Band, welches den Urmenschen an Gott gebunden hatte, die Entfremdung tritt ein, „die Alteration des Bewußtseins": dieses wird ein anderes, nun wird auch Gott ihm gegenüber ein anderer; die polytheistischen Anwandlungen beginnen und wachsen mit der bösen Sinnesart in dem ungeheuerlichen Geschlecht der Giganten, dem die Sündfluth ein Ende macht.[3]

[1] Ebendas. Vorlesg. VIII. S. 193—198. S. 196 Anmerk. — [2] Ebendas. Vorlesg. IX. S. 207. — [3] Ebendas. Vorlesg. VI. S. 138. S. 139—143. Vorlesg. VII. S. 149 ff., 155—158. Vorlesg. VIII. S. 187—192.

In dem neuen Menschengeschlecht der Noachiden erhebt sich der Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus; in dem semitischen Geschlecht der Abrahamiden wird der relativ Eine, der Urgott, von dem wahrhaft Einen unterschieden, dieser ist Jehovah der Allgott, der von jeher war (El olam), der Gott des Himmels und der Erde, der Mächtige und Starke (El schaddai), der Gott, der da sein wird der Gott der Verheißung.[1]

Nun ist, wie schon gezeigt, die Mythologie und näher die Theogonie ein nothwendiger Proceß und gründet sich auf die nothwendige Folge der Potenzen. Die Erkenntniß dieser Nothwendigkeit gehört noch zur Einleitung in die Philosophie der Mythologie, aber diese Einleitung ist nicht mehr historisch-kritisch, sondern philosophisch.

II. Die philosophische Einleitung oder die negative Philosophie.

1. Die rationale Philosophie vor Schelling.

Daß die schaffende Vernunft in der Natur der Dinge und die denkende Vernunft im menschlichen Geist ein und dasselbe Wesen sei, dieser Satz von der Einheit der subjectiven und objectiven Vernunft oder der Identität von Denken und Sein war die Grundlage, auf welcher die Identitätsphilosophie und ihre Erkenntnißlehre beruhte. Hier ist nun auch der Punkt zu suchen, worin Schelling seine spätere Lehre sowohl von der eigenen als von der gesammten früheren Philosophie unterschieden wissen wollte. Es ist nämlich wohl zu unterscheiden zwischen den negativen Bedingungen, ohne welche etwas nicht sein kann, und den positiven, durch welche etwas in Wirklichkeit existirt.

Unter den negativen Bedingungen sind die nothwendigen Formen und Arten des Seins zu verstehen. Wenn das Sein ist (existirt), so kann es nicht anders als so sein und so gedacht werden: diese Formen fallen daher mit den Denknothwendigkeiten zusammen, sie sind das nothwendig zu Denkende oder, wie Schelling sich gern ausdrückt, das nicht nicht zu Denkende; ihr Thema ist das τί ἐστιν oder das quid sit. Dagegen die positive Bedingung, durch welche das Sein existirt, ist die Schöpfung, der Wille Gottes zu seiner Offenbarung, dieser völlig unbedingte und freie Wille, von dem allein es abhängt, daß etwas in Wirklichkeit ist: das ὅτι oder das quod sit. Daher gilt die

[1] Ebendas. Vorles. VII. S. 161—169.

Identität von Denken und Sein nur in Beziehung auf das Was-ſein, keineswegs aber in Beziehung auf die Exiſtenz oder das Wirklichſein. In der Form der Gleichung: Gedacht werden müſſen = ſo ſein müſſen = ſo und nicht anders ſein können; dagegen exiſtiren oder in Wirklichkeit ſein = geſchaffen ſein = kraft des göttlichen Willens ſein, durch den unbedingten Rathſchluß Gottes.[1]

Demgemäß theilt ſich die geſammte Philoſophie in die negative und poſitive: dieſe iſt die Philoſophie der Offenbarung, jene dagegen, die es mit den Denk- oder Vernunftnothwendigkeiten (dem Nichtzudenkenden) zu thun hat, die Vernunftwiſſenſchaft oder die rationale Philoſophie. Im Grunde war, wie Schelling die Sache anſieht, alle Philoſophie vor ihm und zwar vor ſeiner ſpäteren Lehre rationale oder negative Philoſophie, weshalb die Geſchichte der Philoſophie, insbeſondere der neuern, in ſeiner „Darſtellung der rein rationalen Philoſophie“ eine ſehr wichtige und ausgedehnte Rolle ſpielt. Einige Philoſophen des Alterthums, wie Sokrates und Plato, haben eine Ahndung von der poſitiven Philoſophie gehabt. Ariſtoteles hat den Unterſchied zwiſchen dem τί ἐστιν und dem ὅτι (zwiſchen dem quid sit und dem quod sit) dargelegt und die Lehre von der Vernunft (νοῦς) als dem Weſen der Menſchheit und Perſönlichkeit entwickelt.

In der neueren Zeit haben Descartes, Malebranche und Spinoza die ganze Philoſophie ohne Reſt in die rationale aufgehen laſſen, während in der Gegenrichtung Bacon, Locke und Hume den Urſprung unſerer Begriffe unterſucht und demgemäß ihren Umfang und Erkenntnißwerth eingeſchränkt haben. In Leibniz und Kant zeigen ſich in Anſehung der Gottesidee ſchon die höheren Einſichten, welche auf eine künftige poſitive Philoſophie im Sinne Schellings hinweiſen. Daher legt dieſe ein ſo großes Gewicht auf die leibniziſche Theodicee und ein noch größeres auf denjenigen Theil der kantiſchen Vernunftkritik, welcher von dem Ideal der reinen Vernunft handelt.[2]

---

[1] S. W. II. Bd. 3. Vorleſg. IV. S. 55—73 (insbeſ. S. 57 ff.). — [2] S. W. II. Bd. 1. Vorleſg. XI. S. 264—276. Vorleſg. XII. S. 277—283.

Ich bemerke beiläufig, daß hier in der Anführung hiſtoriſcher Thatſachen mancherlei Irrthümer oder Gedächtnißtäuſchungen untergelaufen ſind, welche der Herausgeber hätte berichtigen ſollen. „Die warme Freundin der carteſianiſchen Philoſophie“ war nicht die Gemahlin Friedrichs V., ſondern deſſen älteſte Tochter, die Pfalzgräfin Eliſabeth (Vorleſung XI. S. 264). Giordano Bruno hat „ſein unruhiges Leben in den Flammen geendet“, wenige Jahre nicht vor der Geburt

Leibniz hatte gelehrt, daß existiren oder in Wirklichkeit sein so viel ist als von Gott creirt oder geschaffen sein. Seine Theodicee ist von dieser Lehre erfüllt, sowohl was ihre Begründung angeht, als den Inbegriff ihrer Folgen. Viele wollen die anderen philosophischen Werke Leibnizens der Theodicee vorziehen. „Ich wäre eher geneigt anzunehmen", erklärt Schelling, „daß dagegen die Theodicee das eigentlich philosophische Werk des berühmten Mannes gewesen sei." Leibniz sei der erste gewesen, der Gott als das absolute Wesen bezeichnet habe. „Darin konnte wenigstens das vollendet-, also das beschlossen sein, damit der durchgängig bestimmte Inhalt angedeutet sein, wiewohl das Gleichniß, wie es Leibniz vom absoluten Raume hernimmt, dies wieder aufhebt."[1]

Daß nun Gott in dem eben erörterten Sinn eines absoluten, in sich beschlossenen Wesens von durchgängig bestimmtem Inhalt gedacht werden müsse, habe Kant in seiner Lehre vom Vernunftideal, diesem letzten Theil der Elementarlehre seiner Vernunftkritik, dargethan; er habe gezeigt, daß Gott als der Inbegriff aller Realitäten, d. h. als ein durchgängig bestimmtes, also einzelnes, individuelles, persönliches Wesen zu denken sei. „Kant hatte den Muth und die Aufrichtigkeit auszusprechen, daß Gott als einzelner Gegenstand gewollt werde und nicht die bloße Idee, sondern das Ideal der Vernunft sei." Sehr gut bemerkt Schelling hierbei: „daß seit Kants Unternehmen, unter den verschiedenen Versuchen die Philosophie weiterzuführen oder fortzubilden, keiner einer allgemeinen Theilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhang mit Kant gestanden hätte, indeß jeder, der aus der Continuität dieser Enwicklung heraustreten zu können glaubte, damit zugleich sich isolirte und seinem Standpunkt höchstens von einzelnen Anerkennung erwarb, ohne aufs Ganze oder Allgemeine die geringste Wirkung auszuüben". Zu denjenigen, welche in einem solchen genetischen Zusammenhange mit Kant nicht stehen, rechnet er an einer anderen Stelle den Philosophen Herbart. Hier aber sagt er: daß man bisher „nicht im Stande gewesen sei, im Gebäude des kantischen Kriticismus den bestimmten Punkt anzugeben, an den die spätere Entwicklung sich als eine nothwendige Folge anschloß. Dieser

---

Descartes', sondern nachher. Dieser wurde den 31. März 1596 geboren, jener den 17. Februar 1600 zu Rom verbrannt (auf dem Campo di Fiori, wo heute seine Bildsäule steht).

[1] Ebendas. Vorlesg. XII. S. 279.

Punkt findet sich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft". [1]

Von diesem Punkte aus, wie Schelling nunmehr die Sache sieht, soll sich der Weg öffnen, der von Kants Vernunftkritik direct zu seiner positiven Philosophie führt, und da er die hegelsche Lehre für ein bloßes Intermezzo halten möchte, ein mißlungenes Zerrbild der rationalen Philosophie, eine verfehlte Episode, die gar nicht in die Continuität der nachkantischen Philosophie gehöre, die ebenso gut habe fehlen können und besser gefehlt hätte, so liegen zwischen jenen beiden Grenzpunkten nur Fichtes subjectiver Idealismus mit seiner „unergründlichen That der Ichheit" und dessen Ueberwindung durch Schellings frühere Lehre. Auf diese Weise ebnet sich die Bahn, auf welcher Schelling aus der nachkantischen Philosophie als der alleinige Sieger hervorgehen und die beiden Hauptprobleme gelöst haben will, welche in Kants Weltidee und in seiner Gottesidee enthalten waren. [2]

Kant hatte gelehrt, daß die Welt, die wir vorstellen, diese unsere Sinnenwelt, durchaus phänomenal oder ideal, d. h. eine erscheinende Welt sei, die aus unseren Eindrücken und der Einrichtung unserer Vernunft hervorgehe: daher dieselbe uns nicht als etwas Festes und Unüberwindliches entgegensteht, sondern die Möglichkeit gegeben ist, von ihr erlöst zu werden. In diesem Punkt von fundamentaler Bedeutung ist die kantische Lehre, wie keine vor ihr, mit der Grundidee der christlichen Religion einverstanden. „Seit den Zeiten des Alterthums hat der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde." Dem Plato sei die sichtbare Welt von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückseliger Gott. Dies sei antike Denkart. Der Idealismus gehöre ganz der neuen Welt an und brauche es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Christenthum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan. „Das Christenthum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein Sein, sondern nur

---

[1] Ebendas. Vorlesg. XII. S. 283 Text und Anmerkung. Ueber Herbart vgl. Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, S. W. II. Bd. 3. Vorlesg. II. S. 32: „Ich nenne als Beispiel nur, was man die herbartische Philosophie nennt". — [2] Vgl. oben Buch I. Cap. XVI. S. 223—229. S. W. II. Bd. 1. Vorlesg. XX. S. 464—466. Ebendas. Bd. 3. Vorlesg. III. S. 51—54. Vorlesg. IV. S. 53—57.

noch ein *Zustand* ist." „Die Welt geht vorbei (wie ein Schauspiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) sammt ihrer Begierde, d. h. der Begierde, der Sucht, in der sie allein ihr Sein hat; ihr ganzes Wesen ist Begierde, nichts anderes."[1]

2. Die Potenzenlehre.

Da sind wir bei dem eigentlichen Thema seiner rationalen Philosophie angelangt, der Lehre von den Potenzen, deren erste eben jener Urdrang zum Sein, der Hunger und die Sucht nach Existenz oder Realität ist, wie schon in den Weltaltern und den Gottheiten von Samothrake gezeigt worden.[2]

Jetzt erhellt aus dem Gange der rationalen Philosophie, die in der kantischen Vernunftkritik und ihrer Gottesidee, dem Vernunftideal, gipfelt, daß Gott als ens omnimode determinatum ein Einzelwesen oder Individuum ausmacht, welches den Stoff, die Materie oder die Möglichkeiten alles Seins (die wesentlichen Arten und Stufen des Seins) in sich enthält. Diese Möglichkeiten (δυνάμεις) sind die Potenzen.

Die erste Potenz, als welche noch kein Sein ist, sondern erst der Drang und die Möglichkeit zum Sein, ist *negativ*, die zweite als die Ueberwindung der ersten ist *positiv*, die dritte soll die *Vereinigung* beider sein: daher bezeichnet Schelling diese drei Urbegriffe oder Urpotenzen durch die Formeln: $-A$, $+A$, $\pm A$, und ihre Fortschreitung durch die Zahlen 1, 2, 3.

Er nennt die erste Potenz, da sie nur die Möglichkeit zum Sein enthält, „*das Sein können*", die zweite, da sie in das Sein eingetreten ist, welches nun nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, „*das Sein müssen*", die dritte, da sie die Vereinigung der beiden ersten zum Zweck hat, „*das Sein sollen*".

Er charakterisirt die erste, da sie in dem Hunger nach Sein, in diesem inneren Drange besteht, als „*das Insichsein*", die zweite, da sie das Insichsein überwindet und aufhebt, als „*das Außer sich sein*", das schranken- und fassungslose Sein, endlich die dritte, weil sie beides vereinigt, als „*das Beisichsein*, das sich selbst Besitzende, seiner selbst Mächtige." Ueber die Setzung und Vereinigung der beiden Principien des Unbegrenzten und der Grenze (πέρας) höre man Plato im *Philebos*, „hier ist der Kern platonischer Weisheit, voraus aber

[1] Ebendas. Bd. 1. Vorlesg. XX. S. 466—468. — [2] S. oben Buch II. Cap. XL. S. 694 ff. Cap. XLI. S. 702 ff. — [3] Ebendas. Cap. XL. S. 698 u. 699.

geht der *Sophistes*, dieser wahre Weihegesang zu höherer Wissenschaft". Das Seinkönnende ist noch unbestimmt, das Seinmüssende (Nothwendige) ist bestimmt, das Seinsollende (Beisichseiende oder seiner selbst Mächtige) bestimmt sich selbst. Daher bezeichnet Schelling die drei Urpotenzen auch als „*das unbestimmte, das bestimmte und das sich selbst bestimmende Sein*".

Von den Ursachen oder Principien der aristotelischen Metaphysik, welche „das Lernbuch aller Zeiten" war, sind es diese drei, worin Schelling seine Potenzen wiedererkennt: in der causa materialis (dem ἐξ οὗ oder der causa ex qua) die erste Potenz, in der causa efficiens (dem ὑφ᾽ οὗ oder der causa per quam) die zweite Potenz, in der causa finalis (dem εἰς ὅ oder οὗ ἕνεκα, der causa in quam) die dritte.[1]

Alles bloße Können ist nichts anderes als ein *ruhendes Wollen*: daher wird es ein *Wollen* sein, in dem die Potenz sich erhebt, und der Uebergang kein anderer, als den jeder in sich selbst wahrnimmt, wenn er vom Nichtwollen zum Wollen übergeht. Hier findet der alte Satz wieder seine Stelle: Das Ursein ist Wollen, Wollen nicht blos der Anfang, sondern auch der Inhalt des *ersten*, entstehenden Seins. Es ist jener wohlbekannte Satz, dem wir schon in den Anfängen der Lehre Schellings begegnet sind, der nicht blos uns an den Grundgedanken Schopenhauers erinnert hat, sondern diesem selbst als ein Einwurf wider die Originalität seiner Lehre vorgehalten wurde.[2]

Da nun die drei Principien oder Potenzen nothwendigerweise verknüpft sind, so ist die *Einheit* zu denken, durch welche jene drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden: diese wirksame Einheit ist die *vierte* Ursache, an Würde die erste, in unserem Erkennen die letzte, denn diesem ist der erste und nächstgelegene Gegenstand das einzelne Ding in seiner Art und Gestalt, was Aristoteles τί ἔστιν (quid sit) oder εἶδος genannt hat; es war das zweite seiner Principien, hier aber, wie Schelling seine Potenzenlehre der aristotelischen Metaphysik angepaßt hat, erscheint es als das

---

[1] S. W. II. Bd. 1. Vorles. XII. S. 286—294. Vorles. XIII. S. 302—304, 317—319. Vorles. XIV. S. 335 ff. Vorlesg. XVI. S. 380, S. 383. Vorlesg. XVII. S. 393—402. Vgl. Bd. 2 (Monotheismus): Vorlesg. II. u. III. S. 24—65. Vgl. Bd. 3 (Philosophie der Offenbarung, Theil 1): Vorlesg. X—XII. S. 199 bis 239. — [2] Ebendas. Bd. 1. Vorlesg. XVII. S. 388. Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 301—310. Vgl. Meine Geschichte d. neuern Philos. Bd. IX. (Schopenhauer). Buch II. Cap. XVIII. S. 450 ff.

vierte. Nun geht der Form des einzelnen materiellen Dinges die gedachte Form, die Urform, die Idee oder der Logos voraus, wie die Idee des Hauses dem wirklichen Hause, wie die Idee der Bildsäule der wirklichen im Stoff ausgeführten Bildsäule vorhergeht. Das wirkliche Haus geht aus der Idee des Hauses hervor, wie die wirkliche Bildsäule aus ihrer Idee. Die Form der Bildsäule ist, was sie schon vorher war, ebenso die Form des Hauses, ebenso die Einheit der drei Potenzen: sie ist vor deren Trennung oder Auseinandergehen, wie die Idee der Entwicklung der Welt vor dem Stufengange der Dinge. Die Idee ist das Prius. Darum hat Aristoteles den Grund oder das Wesen der Dinge, da es früher ist, als das, was ist (τὸ τί ἔστιν), das Sein, welches war (τὸ τί ἦν εἶναι), genannt.

Schon in den Weltaltern hatte Schelling die vierte Potenz als das weltordnende und -gestaltende Princip mit dem Worte Seele (Weltseele) bezeichnet; nun wiederholt er hier, in der Darstellung der rationalen (negativen) Philosophie, diesen Ausdruck und setzt die Bedeutung desselben gleich dem aristotelischen τὸ τί ἦν εἶναι oder λόγος.[1] So sagen wir ganz im aristotelischen Sinne, „daß der Feldherr die Seele des Kriegsheeres, — da es ohne ihn etwas blos Materielles, eine namen- und begrifflose Menge wäre, die erst durch ihn zu etwas, nämlich zum Heer wird".

„Mit diesem vierten Princip sind demnach von selbst die beiden Abtheilungen der beseelten und unbeseelten Welt, mit den vier Principien überhaupt die ganze Ideenwelt gegeben." „In dieser ganzen Stufenfolge ist es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächst höheren, und was in dieser als Wirklichkeit ist, in sich als bloße Möglichkeit zu haben, womit sich ja auch der umgekehrte aristotelische Ausdruck erklärt, daß je das Folgende das Vorhergehende als Möglichkeit in sich hat. In der ganzen aufsteigenden Folge bekennt also sich ein jedes als nicht um seiner selbst willen seiendes eben dadurch, daß es sich, d. h. sein Selbstsein, in einem Höheren aufhebt."[2]

3. Die thätige Vernunft: das Ich im Gegensatze zu Gott. (Prometheus.)

Wir müssen die Ideenwelt überschreiten, ohne zunächst über die Grenzen der Vernunftwissenschaft hinauszugehen, die sich so weit erstreckt, als das Reich des Nothwendigzudenkenden. Innerhalb dieses Reiches

[1] S. W. II. Bd. 1. Vorlesg. XVII. S. 399—408. Vgl. oben Buch II. Cap. XI. S. 698—700. — [2] S. W. II. Bd. 1. Vorlesg. XVIII. S. 411 ff.

läuft die Grenzlinie zwischen dem Gebiet der reinen Möglichkeiten, der allgemeinen Arten des Seins (summa genera) und dem der Wirklichkeit, zwischen dem τί ἔστιν und dem ὅτι, zwischen dem „Was“ und dem „Daß“. Das Letztere kann nur durch den Act der Selbstsetzung, der actuellen Losreißung und Befreiung von aller Materie, durch die thätige selbstbewußte Vernunft zu Stande kommen, die im Unterschiede von der „Seele“ mit dem Worte „Geist“ allein richtig bezeichnet wird: das ist, was Aristoteles den thätigen νοῦς, Fichte das Ich genannt hat; er hatte von dem Ich gesagt, daß es seine eigene That sei, die er mit dem Worte „Thathandlung“ bezeichnet und damit einen größeren Griff gethan, als er selbst gewußt habe. Auf diesem Punkte allein beruhe seine unvergeßliche Bedeutung in der Geschichte der Philosophie.[1]

Schelling identificirt hier den aristotelischen νοῦς und das fichtesche Ich. Jener sei keineswegs, wie man gemeint habe, das Allgemeine und Unpersönlichste, sondern vielmehr das Persönlichste, das eigentliche Selbst des Menschen, „eines jeden Ich“, um mit Fichte zu reden, das Princip der Selbstheit, weshalb die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, wie man die persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes zu nennen pflegt, von Aristoteles nicht etwa verneint worden sei oder folgerichtigerweise hätte verneint werden müssen; im Gegentheil seine Lehre von der thätigen, selbstbewußten Vernunft spreche für die Bejahung der persönlichen Fortdauer, aber nach dem ganzen weltlich gerichteten Grundcharakter seiner Philosophie habe Aristoteles diese Frage nicht näher untersucht.[2]

Daß der Geist (νοῦς) als das Persönlichste in uns göttlich und der Gottheit gleich sei, habe Aristoteles erkannt, aber nicht gesehen, daß der menschliche Geist als seine eigenste That sich zugleich wider Gott erhebe und sich ihm entgegenstelle. Es ist gleichsam der Sündenfall des Geistes. Auf der Erkenntniß dieses Gegensatzes, der kein beliebiger Einfall sei, sondern zu den Grundgedanken der Menschheit gehöre, beruhe die Erscheinung des Prometheus in der hellenischen Mythologie und die Darstellung seines tragischen Schicksals in dem gefesselten Prometheus des Aeschylus. Prometheus wider Zeus, der Titan wider den Gott, der Wille jedes von beiden für den anderen unüberwindlich: jener dem Gotte Trotz bietend, die Menschheit vom blinden Wollen erlösend,

[1] Ebendas. Vorlesg. XVIII. S. 420—422. — [2] Ebendas. Vorlesg. XX. S. 480 ff.

indem er den Willen zur Vernunft (νοῦς) erhöht, durch die Vernunft erleuchtet und ihr dadurch die Bahn zu den Künsten und Wissenschaften zeigt und eröffnet. Dieser freie, weil vernunftgemäße Wille sei das himmlische dem Gott entwendete Feuer, welches Prometheus den Menschen gebracht und dem Gotte geraubt habe. Darin bestehe zugleich sein Recht und seine Schuld, d. i. sein tragisches Schicksal, wie es der mächtige Geist des Aeschylus erkannt und dargestellt habe. Er habe sich losgerissen von Zeus, dessen uranfängliches, blindes nur durch seinen eigenen, nicht durch einen menschlichen Willen überwindliches Sein in der Stärke und Gewalt bestehe: darum seien es diese beiden, die Stärke und die Gewalt (κράτος und βία), die den Prometheus fesseln und anschmieden. „Auch Zeus ist in seinem Recht, denn nur um solchen Preis erkauft sich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott. Es ist nicht anders: es ist ein Widerspruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegentheil zu erkennen haben." Das Loos der Menschheit ist von Natur ein tragisches, und alles, was im Laufe der Welt Tragisches sich ereignet, ist nur Variation des einen großen Themas, das sich fortwährend erneuert.[1]

Schelling selbst bezeichnet die Stelle, wo wir stehen, als den Wendepunkt im Gange seiner Darstellung der rationalen oder negativen Philosophie: von jetzt an sei das Ich das Princip aller ferneren Entwicklung; als seine eigene That, als jener „unergründliche Act der Ichheit", den erleuchtet zu haben Fichtes unsterbliches und einziges Verdienst sei, habe sich das Ich von der Ideenwelt ausgeschieden und Gott entgegengestellt. Diese Außerweltlichkeit und Gegengöttlichkeit des Ichs ist nunmehr das näher auszuführende Thema, die nothwendige Ueberwindung der letzteren ist das Ziel, womit die Vernunftwissenschaft endet. Ursprünglich ist auch der Geist nicht etwas Theoretisches, sondern er ist Wollen, sich selbst Wollen und dadurch der Anfang einer anderen außer der Idee gesetzten Welt; der Ursprung dieses Sichwollens liegt lediglich in ihm selbst, er ist die Ursache seiner selbst: eine Ursächlichkeit, die alle Nothwendigkeit aufhebt und den Charakter des „Urzufälligen" hat.[2]

Spinoza und Fichte haben beide die causa sui zu ihrem Princip: jener aber faßt dieselbe so, daß sie Selbstbewußtsein, Wille, alles sich

[1] Ebendas. Vorlesg. XX. S. 481–487. Vgl. Vorlesg. XXII. S. 527. —
[2] Ebendas. S. 461—464.

Wollen und Wissen ausschließt, dieser dagegen so, daß sie wesentlich darin besteht und in nichts anderem; daher die ganze Bedeutung Fichtes sich in diesen ihm wohlbewußten Gegensatz gegen Spinoza concentrirt.

Der Grundcharakter des Geistes ist das Sichwollen oder die Selbstheit, deren Ueberwindung zur Seligkeit führt: daher das Sterben in Wahrheit ein „Aufgeben des Geistes" sei; das Wort μάκαρ erkläre sich als zusammengesetzt aus der ersten Silbe von negativer Bedeutung und dem κῆρ (κέαρ), welches Herz, d. h. den Sitz des Wollens und Begehrens, des eigentlichen Selbstes, bedeute. „Der auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist wird mit Recht ein seliger genannt werden, μάκαρ oder μακάριος, denn in ihm ist das κέαρ, dieses ewig begehrende Wollen, dieses Feuer, das nicht stirbt, wieder zur Ruhe gebracht." [1]

4. Der Staat und die Weltgeschichte.

Das Ich ist sich Selbstzweck, es begehrt und sucht sein Wohl, den Vollgenuß des Daseins und ist kraft der Vernunft mit allen intellectuellen Mitteln ausgerüstet, um die ihm ersprießlichen Zwecke zu erkennen und dieser Einsicht gemäß zu handeln. Aber der Zweck der Natur im Stufengange der Dinge, das Princip der Ideenwelt ist nicht das Individuum, sondern die Gattung, nicht der einzelne Mensch, sondern die Gesammtheit und der Einzelne als Glied der Gemeinschaft, die in der wechselseitigen Ergänzung der Individuen besteht und darum deren durchgängige Ungleichheit voraussetzt. Diese ist das allgemeine Naturgesetz, „die intelligible Ordnung der Dinge" gemäß der Stufenfolge, die das Wesen und die Verfassung der Ideenwelt charakterisirt. Darum ist auch die Form der menschlichen Gemeinschaft Herrschaft und Unterordnung: hier herrscht am meisten, wer am meisten dient »non sibi, sed toti«; hier waltet jene unergründliche Gerechtigkeit, die jedem zutheilt, was ihm gebührt, die Δίκη im Gefolge des Zeus, auf deren ungeschriebene Rechtsgesetze Sophokles mit den Worten der Antigone hinweist.[2]

Es giebt eine den Potenzen der Welt inwohnende sittliche Vernunft, die unabhängig von der göttlichen Offenbarung und aller darauf gegründeten Autorität gilt und gelten darf. In diesem Sinne habe Kant die Moral, Pascal in seinen »lettres provinciales« den moral-

[1] Ebendas. Vorlesg. XX. S. 467—475. Vgl. Ed. v. Hartmann: Schellings positive Philosophie u. s. f. S. 27. — [2] S. W. II. Bd. 1. Vorlesg. XXII. S. 527 bis 530.

ischen Sinn (l'honnête), Descartes den philosophischen Geist oder Wahrheitssinn (l'esprit philosophique) säcularisirt. Die sittliche Weltvernunft, ausgeprägt in der Gemeinschaft der Menschen, in der Form ihrer Verfassung, in der gesetzlichen Ordnung der Herrschaft und Unterordnung, ist der Staat. „Diese äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung ist der Staat, der, materiell genommen, eine bloße Thatsache ist und auch nur eine thatsächliche Existenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligibeln Welt herschreibt. Das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene That, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat: dies die Vernunft in der Geschichte." [1]

Hier eröffnet sich das Gebiet der praktischen Philosophie, in welcher das Ich erscheint, umfangen vom Gesetz, nicht mehr in seiner, sondern in anderer, fremder Gewalt, in einem Zustande, der nothwendigerweise Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz hervorruft und dadurch jenen Widerstreit feindseliger Gesinnungen, von dem es heißt: einer gelüstet wider den anderen. Daß diese Gelüste nicht in den wirklichen Krieg aller gegen alle ausbrechen, wie Hobbes gelehrt hat, dafür sorgt der Staat, dieser Felsen von Erz, der dawider steht; er ist von Natur gegründet, ein allem menschlichen Denken vorausgehender Act der intelligibeln Ordnung, weshalb auch das »bellum omnium contra omnes« in Wirklichkeit niemals stattgefunden hat. Der Staat ist nicht jenes auf den Vertrag gegründete Vernunftreich, das die Persönlichkeiten wegräumt und das Paradies der Mittelmäßigkeiten ausmacht. [2]

Was die sittlichen Gesinnungen angeht, so kann der Staat dieselben freilich nicht fordern oder gar erzwingen, wohl aber ist er es, der durch die gemeinsamen und gesetzlichen Lebensordnungen sie überhaupt erst bedingt und ermöglicht, insbesondere die geselligen Tugenden, wie die Billigkeit, Tapferkeit, Mittheilsamkeit, das Wohlwollen, die liebevollen Gefühle u. s. f. So entsteht in der politischen Gemeinschaft die sociale oder gesellige, eine freiwillige höhere Gemeinschaft: die Gesellschaft, im Staat über denselben hinausgehend, leichter, beweglicher, freier gefügt als dieser. [3]

---

[1] Ebendas. Vorlesg. XXII. S. 532—533. Vgl. Vorlesg. XXIII. S. 535. — [2] Ebendas. Vorlesg. XXIII. S. 536—539. — [3] Ebendas. Vorlesg. XXIII. S. 539—542.

Die erste und älteste Form der Herrschaft ist „die natürliche Monarchie“, welche Schelling auch die bewußtlose (weil ihrer eigentlichen Aufgabe unbewußte) nennt. Die Entwicklung des Staates und seiner Formen schreitet von der bewußtlosen Monarchie durch die republikanischen Ideen fort zur selbstbewußten Monarchie, deren Grundlage der Zwang und deren Product die Freiheit ist. Diesen Entwicklungsgang und seine Stufen zu erkennen, ist der Gegenstand der philosophischen Einsicht, in welcher letzteren das Thema besteht, welches die Philosophie der Geschichte ausführt.[1]

Die beiden äußersten Extreme in der politischen Entwicklung des Alterthums sind die asiatischen Monarchien, die ältesten Staatsformen, mit dem Charakter der unbedingten Einzelherrschaft oder des Despotismus, der nur den Zwang kennt, keine Entwicklung freiwilliger Tugenden, und die athenische Demokratie nach den Perserkriegen, die unbedingte Volksherrschaft, in welcher die Gesellschaft den Staat völlig überwältigt und ihren Fluctuationen preisgiebt.[2]

Die ganze Machtvollkommenheit und Majestät der Staatsidee erfüllt sich erst in Rom und dem römischen Weltreich: hier erscheint alles dem Staatszweck untergeordnet, in republikanischen Formen herrscht ein im höchsten Sinne monarchischer Geist, weshalb aus der Entwicklung des römischen Staats die absolute Ein- und Weltherrschaft resultirt, aber auch durch die erlangte Größe und den erreichten Zweck zu Grunde geht. Die Einherrschaft der Welt gebührt nicht einem einzelnen Menschen, sondern einem Gott, einem Princip, welches nicht von dieser, nicht von der römischen Welt ist: deshalb mußte Constantin die Unabhängigkeit der Religion vom Staate erklären.[3]

Aus der christlichen Religion entwickelt sich wiederum eine Herrschaft, welche von dieser Welt ist, eine kirchliche Weltherrschaft, „eine falsche Theokratie“, gegen welche die Reformation protestirt hat, diese eigentliche That des deutschen Volkes. Nunmehr handelt es sich im Staat um die Freiheit vom Staat, welche letztere auf keine Weise durch Zerstörung oder Staatsumwälzung erreicht wird, diese ist und bleibt eine Unthat, gleich zu achten dem Parricidium. Der Umsturz des Staates führt zur völligen Selbstherrlichkeit des Volks, der unterschiedslosen Massen, zur demokratischen Republik; dahin steuert „die im Dienste des Ich stehende Vernunft“, wobei Schelling einen seiner bösen

[1] Ebendas. S. 541. [2] Ebendas. S. 541—543. — [3] Ebendas. Vorlesg. XXIII. S. 543—546.

Blicke auf „die erbaulichen Redner der neuesten Zeit" fallen läßt, denen diese öde Vernunft für die Vernunft selbst gelte.[1]

Innerhalb des Staatsganzen, entsprechend dem Stufengange der gemeinsamen Interessen und Lebenszwecke, gliedern sich eine Reihe einzelner autonomer Kreise, innerhalb welcher sich das Individuum vom Staate frei machen und innerlich darüber hinausgehen kann und soll. Wer den Staat innerlich überwindet, dem werden die Einschränkungen und der Druck desselben, wie „der Uebermuth der Aemter", worüber Hamlet klagt, nicht mehr sonderlich zur Last fallen. Schelling redet aus seiner eigensten inneren Lebenserfahrung und gleichsam pro domo, wenn er den Deutschen zuruft: „Laßt politischen Geist euch absprechen, weil ihr, wie Aristoteles, für die erste vom Staat zu erfüllende Forderung die ansehet, daß den Besten Muße gegönnt sei, und nicht blos die Herrschenden, sondern auch die ohne Antheil am Staat Lebenden nicht in unwürdiger Lage sich befinden. Endlich möge der Lehrer Alexanders des Großen euch sagen: möglich, daß auch die, so nicht über Land und Meere gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen."[2]

Der Staat ist nicht Endzweck. Darum ist auch die Herstellung des vollkommensten Staates keineswegs das Ziel der Geschichte: ein vollkommenster Staat ist in dieser Welt ebenso unmöglich, wie ein vollkommenster Mensch; solche Vorstellungen sind apokalyptisch oder Gegenstände der Schwärmerei. Vielmehr ist es die Aufgabe des Staates, dem Individuum die größtmögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen, eine Freiheit, die über den Staat hinausgeht und ihr Ziel nur jenseits desselben erreicht, darum auch nie rückwärts auf ihn oder in ihm wirkt.[3]

5. Das Ich auf dem Wege zu Gott.

Die Selbstbejahung des Ich war im Fortgange der negativen Philosophie der erste Wendepunkt, die Selbstverneinung des Ich ist der zweite. Von Gott getrennt, unter dem Gesetze gefangen als einer von Gott unterschiedenen Macht, empfindet das Ich das Gesetz als Fluch, den Zustand, in welchem es lebt, als einen außergöttlichen und unheilvollen, es fühlt das ganze Elend und den Unwerth seines Daseins, das besser nicht wäre. Das Beste ist, nicht geboren sein, wie es der

[1] Ebendas. S. 546—548. (Unter der neuesten Zeit sind die Jahre 1848 bis 1850 zu verstehen und die damaligen parlamentarischen Reden über die preußischen und deutschen Verfassungsfragen.) — [2] Ebendas. Vorlesg. XXIII. S. 548—550. (Ar. Pol. II. 10. Eth. N. X. 8.) [3] Ebendas. Vorlesg. XXIII. S. 550—552.

sophokleische Oedipus in Kolonos ausspricht; »μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον.«[1]

Jetzt erhebt sich das Ich aus dem praktischen Leben in das theoretische und contemplative, es tritt auf Gottes Seite hinüber und sucht göttliches Leben in dieser ungöttlichen Welt, es wendet sich zu Gott zurück und sucht durch das Aufgeben der Selbstheit die Vereinigung mit ihm in der Idee. In dieser Wiederkehr zu Gott unterscheidet Schelling drei Stufen oder Stationen: die Frömmigkeit, die Kunst und die contemplative Wissenschaft. Die mystische Frömmigkeit besteht in dem Acte der Selbstvergessenheit, der völligen Selbstenteignung, in welchem alles Selbstwollen und Sichwollen erlischt, sogar das Interesse für das eigene Heil. Fenelon in seiner »démonstration de l'existence de Dieu« hat diesen Zustand treffend bezeichnet als »nous désapproprier notre volonté«, als eine »entière indifférence même pour le salut«. Die Kunst, von der hier die Rede ist, schafft nicht das Gefällige, sondern „das Entzückende" und bringt, selbst von dem Göttlichen und der Sehnsucht darnach erfüllt, die Bilder göttlicher Persönlichkeiten hervor. Die contemplative Wissenschaft aber, den Weg suchend und bahnend, der von der Welt zu Gott führt, ist eben die rationale Philosophie, welche uns Schelling darstellt und hier als Moment in der Entwicklung selbst erscheinen läßt.[2]

Welcher Art auch diese Versuche und wie lebhaft der Drang zur Vereinigung mit Gott sein möge, so ist doch, was hier ergriffen wird, immer nur das Bild und die Idee Gottes, nicht Gott selbst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit. Deshalb nennt Schelling Kunst und Wissenschaft, mit deren Hülfe sich das Ich in seiner Welt zu beseligen sucht, „Stufen von nur negativer Seligkeit", wie sich die Griechen durch die Poesie und die bildenden Künste, durch Homer und Phidias von dem gesetzlichen Staat und der gesetzlichen Religion zu befreien gesucht haben.[3]

Auf diesem Wege erreicht das Ich nur ein ideelles Verhältniß zu Gott, kein wirkliches; es gelangt nur bis zu dem Gotte des Aristoteles, der Finalursache der Welt, dem Weltziel, dem alles bewegenden, selbst unbewegten, sich denkenden und nur sich immer wieder denkenden Actus des Denkens (νόησις νοήσεως): „das zwar sich selbst Habende, aber auch nicht von sich Wegkönnende, das nur ideeller Geist ist, nicht absoluter". Nachdrücklich betont Schelling das Negative dieser

[1] Ebendas. Vorlesg. XXIV. S. 553—556. (Oed. Col. v. 1225.) — [2] Ebendas. S. 557—558. — [3] Ebendas. Vorlesg. XXIV. S. 557 u. 558 Anmerk.

Bestimmung in dem Gottesbegriff sowohl des Aristoteles als der neuern Philosophie überhaupt.[1]

Das Ziel der Vernunftwissenschaft ist erreicht, das Ich erklärt sich als Nicht-Princip, indem es sich Gott unterordnet; dieses selbstische Princip, welches sich aufgerichtet hatte und Anfang einer außergöttlichen, d. i. Gott ausschließenden Welt, geworden war,[2] weicht nunmehr dem höheren, allein wahren Princip; die bisher allein geltende Wissenschaft weicht einer zweiten, der eigentlich gewollten. „Das wahrhaft Seiende ist erst das, was außer der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als diese Idee (κρεῖττον τοῦ λόγου)." Die negative Philosophie geht somit auf die Zerstörung der Idee, wie Kants Kritik eigentlich auf die Demüthigung der Vernunft. Dieses wahrhaft Seiende ist der existirende, wirkliche, persönliche Gott, der Herr des Seins über dem Sein, nicht der transmundane, sondern der supramundane Gott, jener ist Gott als Finalursache der Welt, dieser ist das wirklich höchste Gut. Das Ich verlangt nun nach Gott selbst. „Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der Herr des Seins ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan). In diesem Sinn sieht es allein das wirklich höchste Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein anderer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen."[3]

Dieser supramundane Gott, als der Herr des Seins über dem Sein, ist von allen Ideen und Potenzen, als welche nur die Arten des Seins sind, völlig unabhängig und frei; er ist nicht das Seinkönnende, nicht das Seinmüssende, nicht das Seinsollende, sondern der eine absolut freie und schöpferische Wille. Um diese Einheit zu bezeichnen, braucht Schelling die Formel A^0. Die Vernunftwissenschaft ist durch die Arten und Potenzen des Seins ($-A$ $+A$ $+A$) fortgeschritten und hat in A^0, in dem Herrn des Seins, ihr Ziel erreicht. Jene Arten und Potenzen des Seins hatten zu ihrem Thema das, was ist; daß dieses Was in Wirklichkeit existirt, geschieht und kann nur durch den absolut freien, schöpferischen Willen Gottes geschehen. Hier ist der Uebergang von dem „Was" zu dem „Daß", von der negativen zur positiven Philosophie. Was in jener das Resultat und Ziel war,

[1] Ebendas. S. 558—560. (S. 559 Anmerk.) — [2] Vgl. Ebendas. Vorlesg. XX. Schluß. — [3] Ebendas. Vorlesg. XXIV. S. 566. Vgl. S. 569.

nämlich A^0, wird jetzt das Princip und der Anfang; was dort das Vorausgehende war, wird jetzt das Nachfolgende, aus dem antecedens wird nunmehr das consequens, aus dem prius das posterius. Und die zu lösende Frage heißt: „Wie ist es möglich, daß $-A +A +A$ die Folge von A^0 sein kann?“ [1]

Der Uebergang von der negativen zur positiven Philosophie fordert demnach, wie man sieht, eine Umkehrung des bisherigen Verhältnisses zwischen dem, was das Seiende ist (A^0), und dem Seienden ($-A +A +A$). „Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr.“ Aber dieser Antrieb kann nicht mehr vom Denken und der contemplativen Wissenschaft ausgehen, denn diese bewegen sich immer wieder in Ideen; vielmehr ist der Antrieb zur Umkehrung nicht mehr theoretisch, sondern praktisch, nicht speculativ, sondern religiös, er ist das Verlangen nach dem wirklichen Gott und der Erlösung durch ihn, dieses laut werdende Bedürfniß nach Religion, nach Seligkeit, deren das Ich nur durch Gott theilhaftig werden kann, nicht etwa einer von ihm verdienten oder seinen Werken proportionirten Seligkeit, wodurch nur der Grund zur Unzufriedenheit und Unseligkeit genährt würde, sondern der unverdienten, ihm blos durch die Fülle der göttlichen Gnade gewordenen. „Das Individuum für sich kann nichts anders verlangen als Glückseligkeit.“ „So ist es auch das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die es vernehme, ein Herz, das ihm gleich sei.“ „Dieses Suchen nach Person ist dasselbe, was den Staat zum Königthum führt; die Monarchie macht möglich, was vermöge des Gesetzes unmöglich.“ „Die Vernunft und das Gesetz liebt nicht, nur die Person kann lieben, diese Persönlichkeit aber kann im Staat nur der König sein, vor dem alle gleich

---

[1] Ebendas. Vorles. XXIV. S. 563—566. Vgl. S. 570. Vgl. Die „Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten“, gelesen in der Gesammtsitzung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, den 17. Januar 1850. S. W. Bd. II. 1. S. 573—590. „Gott enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seins; aber dieses, daß er Ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre, — wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Hier ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seins und des Denkens, die, einmal ausgesprochen, auf sehr verschiedene Weise angewendet worden.“ „In dieser Einheit ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Sein ist das erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende.“

sind." In diesen Worten hört man den Verehrer König Friedrich Wilhelms IV., den Lehrer und Freund König Maximilians II.[1]

Die negative Philosophie kann uns wohl sagen, worin die Seligkeit liegt, aber sie hilft uns nicht dazu, die Vernunft kann die Religion nimmermehr machen, daher giebt es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion, also überhaupt keine Vernunftreligion, wohl aber steht eine philosophische Religion zu erwarten, welche die Aufgabe hat und löst, die wirkliche Religion, die mythologische und die geoffenbarte, zu erkennen. Diese „philosophische Religion", welche selbst nicht eigentlich Religion ist, sondern Religionserkenntniß oder Religionsphilosophie, fällt zusammen mit der „positiven Philosophie"; diese aber, da sie uns lehrt, wie die Gottheit in das Bewußtsein der Menschheit eingeht und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechtes, Vergangenheit und Zukunft, hindurchgeht, ist im vorzüglichen Sinne des Wortes auch „geschichtliche Philosophie".[2]

Wir haben den Zusammenhang kennen gelernt, in welchem Schelling von der Umkehrung der Wissenschaft redet: er verstand darunter den Fortgang von der negativen zur positiven Philosophie, von der Wissenschaft zur Religion; er meinte die umgekehrte Richtung des religiösen Erkennens in der Vergleichung mit der des philosophischen oder rationalen; keineswegs aber war seine Meinung, daß der Wissenschaft Stillstand oder Rückkehr geboten werden solle. Als Julius Stahl unter dem Einflusse der sogenannten neuschellingschen Lehre jenes Wort von der Umkehrung der Wissenschaft in mißverstandener Weise wie ein Signal ausrief, welches die Zeit beherzigen und befolgen möge, so war ihm Schelling bereits abgewendet.[3]

Die negative Philosophie ist die erste Philosophie und als solche die nothwendige und unzerstörbare Voraussetzung der zweiten. Der Uebergang zu dieser, wie Schelling sagt, indem er jene beschließt, ist „gleich dem Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Gesetz zum Evangelium, von der Natur zum Geist".[4]

---

[1] Ebendas. Vorlesg. XXIV. S. 567—569. Anmerk. Vgl. den Briefwechsel mit König Maximilian II. S. oben S. 272—276. — [2] S. W. II. Bd. 1. Vorlesg. XXIV. S. 571. — [3] Vgl. oben Buch I. Cap. XVII. S. 240 Anmerk. — [4] S. W. II. Bd. 1. S. 571.

Vierundvierzigstes Capitel.
Das System der Mythologie.

I. Der Monotheismus.
1. Verhältniß zum Theismus und Pantheismus.

Der Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus oder Mythologie ist unserem herkömmlichen Bewußtsein so geläufig und einleuchtend, daß man bei dem ersten Anblick der späteren Lehre Schellings sich sehr befremdet fühlt, in seinem philosophischen Systeme der Mythologie dem „Monotheismus" als dem Thema des ersten Buchs zu begegnen, als der Wurzel, woraus die Mythologie hervorgeht. Diese, wie früher schon erörtert worden, ist der theogonische Proceß im menschlichen Bewußtsein.[1] Und der richtige Begriff des Monotheismus enthält das Gesetz und gleichsam den Schlüssel des theogonischen Processes. Darum ist die kritische Feststellung dieses Begriffs der Anfang und das erste Thema des philosophischen Systems der Mythologie.[2]

Es liegt nun der Kern der Untersuchung darin, daß die drei religiösen Denkarten, welche es mit dem Gottesbegriff zu thun haben, nämlich die des Theismus, Pantheismus und Monotheismus, genau erkannt und unterschieden werden, damit sie nicht falsche Verhältnisse eingehen, indem man den Theismus dem Pantheismus und diesen dem Monotheismus entgegensetzt. Dem Theismus gilt Gott in seiner Allgemeinheit ohne alle näheren Bestimmungen: Gott, nicht der Gott (θεός, nicht ὁ θεός); wogegen die Begriffe des Pantheismus und Monotheismus reicher und bestimmter sind: jener besteht in der Zusammensetzung des Theismus mit dem Worte πᾶν, dieser in der Zusammensetzung des Theismus mit dem Worte μόνος. Darum sagen diese beiden Begriffe mehr, als der bloße Theismus. Und in einem gewissen Sinne bedeuten Pantheismus und Monotheismus dasselbe, beide haben zu ihrem Thema die All-Einheit: jenem gilt Gott als das All-Einige Wesen, diesem gilt er als der All-Einige. Darum sagt Schel-

[1] S. oben Buch II. Cap. XLIII. S. 720. ff. — [2] S. W. II. Bd. 2. Vorlesg. I. S. 8.

ling: „Monotheismus und Pantheismus liegen einander näher und sind sich verwandter, als einer von ihnen dem Theismus".[1]

Indessen sind Pantheismus und Monotheismus keineswegs identisch, und Schelling nimmt das Verdienst in Anspruch, in diesen seinen Vorlesungen das richtige Verhältniß durch den wahren Begriff des Monotheismus dargethan zu haben. Er tadelt die Theologen und Philosophen der Gegenwart, die, von einem flachen und falschen Begriffe des Monotheismus beherrscht, diesen dem Pantheismus immer nur entgegenzusetzen wissen; er kommt auf seinen Streit mit Fr. H. Jacobi zurück, der einen leeren und schalen Theismus sowohl dem Spinozismus als der (in seiner Freiheitslehre entwickelten) Gottesidee Schellings entgegengesetzt und die letztere für baaren Naturalismus erklärt hatte. „Jacobi war tolerant gegen den Pantheismus, er war im Grunde der einzige Inhalt seiner eigenen Philosophie. Er mußte die Fortdauer des Pantheismus *wollen*, denn dieser gab seiner Philosophie das einzige Interesse; wie es Personen giebt, die krank sein wollen, weil ihnen dies Gelegenheit giebt, von sich selbst zu reden und ihre sonst durch nichts interessante Persönlichkeit durch solches Reden interessant zu machen."[2]

2. Die Potenzen in Gott.

Der wahre Monotheismus ist nicht der Gegensatz, sondern die *Ueberwindung* des Pantheismus, wie es Schelling in seiner Abhandlung über die menschliche Freiheit und seinem Denkmal Jacobis längst gelehrt hatte.[3] Hier zeigten sich schon die Grundlagen seiner späteren Lehre. Auf ihnen beruht auch das Buch über den „Monotheismus". Der Theismus wie der Monotheismus der gewöhnlichen Fassung kennt *keine* Unterschiede in Gott, der Pantheismus kennt solche Unterschiede, aber sie sind ihm gleichwerthig, wie die Attribute Gottes (Ausdehnung und Denken) in der Lehre Spinozas. Dagegen dem *wahren* Monotheismus sind diese Unterschiede in Gott nicht gleichwerthig, vielmehr erkennt er darin Steigerungen oder *Potenzen* von *kosmischer* Bedeutung, sie sind das in der Natur Gottes enthaltene *Pan*, aus welchem und über welches Gott selbst sich in absoluter Freiheit erhebt. „Der Pantheismus selbst in seiner bloßen Möglichkeit ist der Grund der Gottheit und aller wahren Religion. Darin

[1] Ebendas. Vorlesg. IV. S. 70. — [2] Ebendas. Vorlesg. IV. S. 74—75. — [3] Vgl. oben Buch II. Cap. XXXVIII. S. 663—667 u. Cap. XXXIX. S. 669 bis 686.

liegt der Zauber, den der Pantheismus zu allen Zeiten auf so viele ausgeübt hat, ein Zauber, den die Reden derjenigen nicht aufheben können, welche selbst nicht bis auf diesen Urbegriff zurückgehen. Der Monotheismus ist gerade nichts anderes, als der esoterisch, latent, innerlich gewordene, er ist nur der überwundene Pantheismus." Es sind die Potenzen in Gott, wodurch Schelling seinen Pantheismus von dem des Spinoza unterscheidet. „Dem Spinoza fehlte der Begriff der Steigerung, sowie die Ideen des lebendigen Processes." Aus dieser todten und unbeweglichen All-Einheit des Spinoza habe eine spätere Philosophie eine innerliche und eben darum schöpferische, productive zu machen gesucht. In dieser Philosophie sei freilich von einer Genesis, einem Werden, einem Proceß die Rede gewesen, weshalb sie Jacobi baaren Naturalismus genannt habe.[1]

In der wahrhaft monotheistischen Fassung ist Gott nicht der schlechthin Einzige (ὁ μόνος), sondern er ist dieser Einzige als Gott: er ist der einzige Gott, im Unterschiede von welchem es eine göttliche Mehrheit giebt, die, obwohl mehrere, doch nicht mehrere Götter sind, sondern es ist nur ein Gott, der sich zu jener Mehrheit verhält, wie Jehovah zu Elohim. „Es giebt kein urkundlicheres Wort über die Einheit Gottes, als jenes capitale und classische, jene Anrede an Israel: „„Höre Israel, Jehovah dein Elohim ist ein einziger Jehovah"". Er ist ein einziger Jehovah, d. h. er ist nur einzig als Jehovah, als der wahre Gott oder seiner Gottheit nach, womit also zugelassen ist, daß er, abgesehen von seinem Jehovah-Sein, Mehrere sein kann."[2]

Diese Mehrheit in Gott sind die Potenzen: jene drei Formen, in welchen alle Möglichkeiten, alle Principe des Seins enthalten sind, jene wahren Urbegriffe oder Urpotenzen alles Seins; in ihnen liegt die ganze Logik, wie die ganze Metaphysik. Die Potenzen sind in Gott und gehören zu seinem Wesen, er schließt sie nicht von sich aus, sondern trägt sie in sich: daher ist er nicht der ausschließend Einzige, sondern der All-Einige. Die Elemente des Monotheismus sind die Principien des Pantheismus; die Potenzen sind die Bewegungs- und Durchgangspunkte (Momente) des göttlichen Seins; keine derselben, für sich genommen, ist Gott selbst, dieser ist nur die unauflösliche (geistige, persönliche) Einheit und Verkettung der Potenzen; insofern ist er der

---

[1] S. W. II. Bd. 2. Vorlesg. IV. S. 68 ff., 74 u. 75. — [2] Ebendas. Vorlesg. II. S. 47 ff.

All-Eine. Die bloße, nackte Potenz (potentia pura), für sich genommen, ist das blinde Sein, welches der Pantheismus vergöttert, wie es Spinoza in seiner Lehre gethan hat.[1]

Eine nähere Bestimmung der All-Einheit ist die Dreieinheit, welche als die eigenthümliche Lehre der christlichen Religion und ihres Monotheismus mit Unrecht gilt, da die Idee einer göttlichen Dreieinheit auch in den vorchristlichen Religionen, nicht blos in der indischen Trimurti, sich darstellt und zur christlichen Religionslehre sich verhält nicht als deren Folge, sondern als deren Grund. Der Theismus im Gegensatze zum trinitarischen Gottesbegriffe des Christenthums nimmt die Richtung der Deisten, Unitarier und Naturalisten, wie sie namentlich in England im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts hervorgetreten sind.[2]

Die Dreizahl der Potenzen ist die eigentliche Grundlage der Trinitätsidee. „Aus dem Monotheismus ist alle Religion, also natürlich auch die christliche erwachsen. Das wahre Verhältniß ist daher gerade das umgekehrte von dem, was man damit ausdrücken will. Nicht das Christenthum hat diese Idee, sondern umgekehrt diese Idee hat das Christenthum erschaffen; sie ist schon das ganze Christenthum im Keim, in der Anlage, sie muß darum älter sein, als das in der Geschichte erscheinende Christenthum. Uebrigens ist meine Meinung nur diese: die letzte Wurzel der christlichen Dreieinigkeit liege in der All-Einheitsidee." „Es läßt sich wohl denken, daß dieser Baum aller Religion, der seine Wurzeln im Monotheismus hat, zuletzt nothwendig in die höchste Erscheinung des Monotheismus, d. h. in das Christenthum, ausgehe."[3]

Die Potenzen sind in einander, sie sind ungeschieden, wie das Centrum und die Peripherie des Kreises, wenn beide im Punkte zusammenfallen. Sollen die Potenzen, diese Unterschiede in Gott, als solche hervortreten, so müssen sie durch einen göttlichen Actus geschieden, auseinander gebracht oder in gegenseitige Spannung gesetzt werden. Vermöge dieser Spannung erhebt sich die höhere Potenz über die niedere, erhebt sich Gott als der absolut freie Geist über alle, er überwindet sie insgesammt und unterwirft sich das Ganze, d. h. in mythologischer Sprache: sie werden zum Sitz und Throne des Höchsten.

---

[1] Ebendas. Vorlesg. II. S. 35 ff. Vorlesg. III. S. 50—61. — [2] Ebendas. Vorlesg. IV. S. 75—77. (Die Anfänge des englischen Deismus erscheinen erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts, und seine Entwicklung fällt in die erste Hälfte des achtzehnten.) — [3] Ebendas. Vorlesg. IV. S. 78 u. 79.

Die Potenzen sind die kosmischen Mächte, die in ihrer Gesammtheit das Weltall bilden. Wenn Gott in und über dem Weltall erscheint und sich offenbart, erst dann ist er wahrhaft der All-Einige. So beantwortet sich die Frage: wie Gott der All-Einige sein kann? Das All-Eine (A^0) muß die Mehrheit der Potenzen ($-A + A + A$) aus sich hervorgehen lassen, es muß sich in dieselbe verwandeln und verkehren, ein Proceß, der nicht treffender bezeichnet werden kann, als durch die Worte »unum versum« oder »universio«: Gott im und als Universum.[1]

3. Die Universio.

Die »universio« bedeutet nichts anderes, als das gleichsam umgewendete Eine: sie ist, wie Schelling sagt, „das reine Werk des göttlichen Wollens und der göttlichen Freiheit, der Proceß der Schöpfung, die daher auf der Wirkung Gottes in drei verschiedenen Persönlichkeiten beruht". Gott erscheint im Universum der Dinge, in der Welt und dem Weltlauf anders, als er in Wahrheit ist, in Gestalten und Metamorphosen, die seinem wahren Sein zuwiderlaufen. Darum bezeichnet Schelling diese Offenbarung Gottes, welche der Pantheismus für die einzige und alleinige hält, als eine Verkehrung oder Verstellung Gottes, als die Ironie seiner Handlungsweise. „Durch dieses Wunder der Umstellung oder Umkehrung der Potenzen ist nun das Geheimniß des göttlichen Seins und Lebens selbst erklärt. Es ist damit zugleich ein allgemeines Gesetz der göttlichen Handlungsweise auf das höchste Problem aller Wissenschaft, auf die Erklärung der Welt angewendet. Schon immer haben die, welche am tiefsten in das Geheimniß der göttlichen Wege hineingesehen, behauptet, daß Gott alles nach einer gewissen Verstellung thue, daß er meist das Gegentheil darlege von dem, was er eigentlich will. Niemand hat daran gedacht, dies auch auf die Erklärung der Welt selbst anzuwenden. Auch das Dasein einer von Gott verschiedenen Welt (denn die Potenzen in ihrer Spannung sind nicht mehr Gott) beruht auf einer göttlichen Verstellungskunst, die zum Schein bejaht, was ihre Absicht ist zu negiren, und umgekehrt zum Schein negirt, was ihre Absicht ist zu bejahen. Was die Welt überhaupt erklärt, erklärt auch den Lauf der Welt, viele große und schwere Räthsel, die das menschliche Leben im Ganzen und im Einzelnen darbietet. Nicht umsonst werden wir darum so oft in der Schrift erinnert, daß wir uns durch den äußeren Anschein der Dinge und des Weltlaufs nicht täuschen

[1] Ebendas. Vorlesg. V. S. 80—89.

lassen, sondern im Sein das Nichtsein, im Nichtsein das Sein erkennen. Gott ist, wie die Schrift selbst sagt, ein wunderlicher Gott." „Das göttliche Sein ist in jener Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, sondern nur suspendirt, aber die Absicht dieser Suspension ist keine andere, als es wirklich, actu zu setzen, was auf andere Weise nicht möglich war." Ich habe Schelling selbst reden lassen, da die angeführte Stelle in seinen nachgelassenen Werken zu den interessantesten und tiefsinnigsten gehört.[1]

Die Potenzen als Kräfte genommen, als die herrschenden Mächte der Welt, sind zwar keineswegs mit Gott zu identificiren, aber auch nicht so von ihm zu unterscheiden, daß sie sein Gegentheil oder ungöttlicher Art wären; vielmehr sind sie die nothwendigen Factoren in der Erzeugung des göttlichen Seins und bilden im wahren Sinne des Worts den theogonischen Proceß. „Eben darauf, wie etwas nicht der wahre Gott und doch auch nicht schlechterdings Nicht-Gott, sondern in der That eine herrschende Macht sein könne, kommt es bei der gegenwärtigen Untersuchung an, inwiefern sie nichts anderes zum Zweck hat, als die Erklärung des Heidenthums oder des Polytheismus. Auch das Alte Testament widerspricht in sehr vielen Stellen nicht der Realität der Götter, sondern sagt nur, daß keiner von ihnen der wahre, der eigentliche Gott ist. Der wahre, der eigentliche Gott, lehrt das Alte Testament, ist immer nur der Einzige, d. h. der, welcher der Einzige ist." „Moses ruft aus: Wer ist unter den Göttern, wie Du?"[2]

---

[1] Vgl. ebendas. Vorlesg. V. S. 90—92. S. 95. — In einer humoristischen Anmerkung, die alle Beachtung verdient, fügt er der obigen Stelle hinzu: „Schon vor vielen Jahren schrieb ich einem berühmten Franzosen aus der guten alten Zeit, der so ziemlich atheistisch gesinnt, dabei aber ein sehr gutmüthiger Mann war, wie viele dieser Art (gutmüthiger als die Bigotten, die ihm gefolgt sind), in sein Stammbuch: „„Die Welt ist nur das suspendirte göttliche Sein. Er lacht über die, die sich dadurch anführen lassen, und in Berücksichtigung des Vergnügens, das ihm ihre Voreiligkeit gewährt, wird er ihnen einst gnädiglich verzeihen, ihn geleugnet zu haben."" (Ebendas. S. 92.) — [2] Den Proceß der Erzeugung des göttlichen Seins nennt Schelling den theogonischen Proceß (S. 91). Er sagt: „Die Aufhebung des göttlichen Seins, welche die Voraussetzung des theogonischen Processes ist, kann natürlich nicht schlechthin geschehen, dies ist unmöglich. Die Aufhebung ist eine blos temporäre, sie ist nur Suspension. Hierbei verhält sich jenes conträre Sein zunächst und unmittelbar als das das göttliche Sein negirende, mittelbar aber und in seinem Ende — als das das göttliche Sein ausdrücklich setzende, Gott bejahende, im Uebergang aber, d. h. im Proceß, als das das göttliche Sein erzeugende theogonische Princip"

II. Der Polytheismus.

Es wird gut sein, die Uebersicht und das Verständniß der schellingschen Philosophie der Mythologie in ihrer schwierigen und oft labyrinthischen Erklärung des Polytheismus unseren Lesern durch einige vorausgeschickte Bemerkungen allgemeiner und orientirender Art zu erleichtern. Der Standpunkt, den der Philosoph fordert und für sich in Anspruch nimmt, ist der objective oder entwicklungsgeschichtliche, der alle vorgreifenden subjectiven Gedanken verleugnet, auf der Höhe des Phänomens steht, in dem Gegenstande selbst den objectiven Entwicklungsgrund auffindet und daher keine andere Richtschnur hat, als der Selbstentwicklung des Gegenstandes zu folgen. Die wahre Philosophie der Mythologie ist „die sich selbst erklärende Mythologie." Man meint Hegel sprechen zu hören, der die Methode seiner Philosophie stets so erklärt hat, daß sie die Selbstentwicklung des Gegenstandes zu erkennen und darzustellen habe. [1]

Da nun aber erst am Ende jeder Entwicklung auf das Deutlichste hervortritt, was schon in der Tiefe ihrer Anfänge vorhanden war, so werden auch die Urmotive aller Mythologie erst in ihrer Vollendung zur deutlichsten Darstellung und Erkenntniß im menschlichen Bewußtsein gelangen. Diese Vollendung ist die hellenische Mythologie: daher erst hier das Esoterische der Mythologie, ihr eigentliches Geheimniß sich in der Form der Mysterien im religiösen Bewußtsein enthüllt und ausprägt. Es sei zur Orientirung gleich gesagt, daß Schelling diese Vollendung und höchste Offenbarung aller Mythologie in den eleusinischen Mysterien erblickt, in der Lehre von der Persephone, der Demeter und dem Dionysos, kurzgesagt in der Versöhnung der Demeter. [2]

Ich brauche meinen Lesern nicht zu wiederholen, daß ich Schellings Philosophie der Mythologie hier nicht im Einzelnen beurtheilen, noch weniger nach dem gegenwärtigen Stande der Forschungen berichtigen oder verbessern, sondern nur so genau, so klar, so bündig als möglich

---

(S. 93). „Die aus ihrer Gottheit gesetzten Potenzen, die eben darum die Möglichkeit an sich haben, wieder in ihre Gottheit gesetzt zu werden, sind zwar nicht actu, aber potentia oder δυνάμει allerdings Gott, so wie sie schon jetzt und selbst in ihrer gegenseitigen Ausschließung wenigstens die gotterzeugenden, die theogonischen Potenzen sind" (S. 97).

[1] Ebendas. Vorlesg. VII. S. 137—139. — [2] Vorlesg. VIII. S. 161 ff. Vorlesung IX. S. 172.

darstellen will, was keineswegs eine geringe und ebensowenig eine leichte Aufgabe ist.

Wir erinnern uns des Unterschiedes, welchen der Philosoph zwischen dem „simultanen“ und dem „successiven Polytheismus“ gemacht hatte, nicht als Arten, sondern als Stufen, und zwar hatte er diese Stufen so unterschieden, daß die erste (die der Gottes- oder Göttervielheit) noch mit dem relativen Monotheismus zusammenfiel, dagegen die zweite (die der Vielgötterei oder der Götterfolge) erst den eigentlichen Charakter der Mythologie gewann. Innerhalb dieser letzteren entfaltet sich mit der Stufenfolge der Götter auch die der Mythologien oder ethnischen Religionen.[1]

1. Die astrale Religion oder der Zabismus. Uranos.

In der ersten Form wird das menschliche Bewußtsein erfüllt und bewältigt von der Macht des Göttlichen in der Potenz des Außersichseins oder des Grenzenlosen, das ihm in den Gestirnen des Himmels erscheint: es ist daher die astrale Religion oder der Zabismus (Sabäismus), der das Wesen dieser ersten Stufe des noch unmythologischen Polytheismus ausmacht. Nicht die Sterne werden vergöttert, sondern das Göttliche erscheint als Gestirn und in den Gestirnen. Wenn nicht in den Uranfängen der Religion das Göttliche als Herr und Heer des Himmels (Zaba) erschienen wäre, so würde man auch niemals das Heer des Himmels oder die himmlischen Heerschaaren als untergeordnete Götter, d. h. als Engel vorgestellt haben.

Dieser Satz, der hier von der astralen Religion behauptet wird, gilt von aller Religion und spielt in der Lehre Schellings eine sehr bedeutsame Rolle. Ausgangspunkt und Thema des religiösen Bewußtseins sind immer das Göttliche und die göttlichen Mächte (Potenzen), nie die sinnlichen Dinge: nicht diese werden vergöttert, sondern das Göttliche wird versinnlicht; nicht die Götter sind Bilder und Sinnbilder der Dinge (wie etwa die Persephone das Symbol des Saatkorns sein soll), sondern in allen Fällen verhält es sich umgekehrt. Sonne und Mond sind die Symbole des Apollon und der Artemis, das Saatkorn ist das Symbol der Persephone.

Der Religionsart entspricht die Lebensart: die Völker der astralen Religion leben nomadisch und wandern wie ihre Götter. Diese sind ein Heer, das einem Herrn dient: einem einzigen, welcher ist Uranos, der König des Himmels.

[1] Vorlesg. VIII. S. 161 ff. Vorlesg. IX. S. 172.

2. Urania. Mylitta und Astarte. Mitra und Mithras. Die Zendlehre.

Den Uebergang vom Uranos zu der Götterfolge und den Göttergeschlechtern, die aus ihm hervorgehen, bildet nothwendigerweise die weibliche Gottheit **Urania**: sie macht den Wendepunkt zwischen dem simultanen und successiven, zwischen dem unmythologischen und dem mythologischen Polytheismus, zwischen der ungeschichtlichen und geschichtlichen Zeit der Mythologie, also den eigentlichen **Anfang** der letzteren: daher die eminente Bedeutung, welche Schelling gerade dieser Vorstellung zuschreibt. Keine erleuchtet so sehr, wie diese, den Zusammenhang zwischen seiner Natur- und seiner Religionsphilosophie, keine enthält einen besseren Schlüssel zum Verständniß seiner Philosophie der Mythologie.

Die Naturphilosophie hatte gelehrt, daß die beiden Grundkräfte, deren gemeinsames Product die Materie ist, die Attraction und Repulsion sind. Diese Lehre, die man gewöhnlich die Construction der Materie nennt, stammt aus Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. Jene beiden Grundkräfte erscheinen in Schellings negativer Philosophie als die beiden ersten Potenzen, die der Contraction und Expansion (—A und +A), Bestimmungen, die wir schon früher näher ausgeführt haben. In der Vereinigung der beiden Potenzen besteht die Materie, die mater oder Mutter der Welt, aus deren Schooße alle Geburten hervorgehen. So unentbehrlich der Begriff der Materie in der Naturphilosophie ist, so unentbehrlich ist die Vorstellung der weiblichen und mütterlichen Gottheit in der Naturreligion; und so wenig der Begriff der Materie eine philosophische Erfindung ist, so wenig ist die Idee der weiblichen und mütterlichen Gottheit (Urania) eine mythologische. Man kann sich diese Vorstellung zu einem sehr augenscheinlichen Beispiele dienen lassen, wie es gemeint ist, wenn Schelling lehrt, daß die mythologischen Gegenstände nicht Chimären sind, Imaginationen ohne Realität, sondern Nothwendigkeiten oder göttliche Potenzen, die auf einer gewissen Stufe des menschlichen Bewußtseins als die höchsten göttlichen Mächte erscheinen und geglaubt werden. Das Bewußtsein ist von dieser Art Gottheit erfüllt und gleichsam (wie sich der Philosoph gern ausdrückt) damit behaftet; alle willkürliche Reflexion, welche die Vorstellungen nach Gutdünken setzt und aufhebt, ist gänzlich ausgeschlossen.[1]

[1] Ebendas. Vorlesg. X. S. 201. Vgl. oben Buch II. Abschn. II. Cap. XXII. S. 432 ff. Vgl. S. W. Abth. II. Bd. 2. Vorlesg. X. S. 191—193. Vorlesg. XI.

Die Materie oder, mythologisch zu reden, das weibliche und mütterliche Princip bezeichnet im Leben der Gottheit, im theogonischen Proceß denjenigen Moment, in welchem der Welt Grund gelegt wird, nämlich der Welt des getheilten Seins, der Welt als des Inbegriffs der abgestuften Dinge. Diese sind das Werk der Weltseele, der künstlerischen oder „höheren demiurgischen Potenz", welcher die Natur nur als Materie zugänglich werden konnte. Die Materie ist der Leib, den die Weltseele belebt und befruchtet; sie ist der Grund, der allen Zeugungen der Natur, allen geformten Dingen zu Grunde liegt (τὸ ὑποκείμενον).

Diese weibliche Gottheit nun tritt uns entgegen in der Mylitta der Babylonier, der Astarte (Astharoth) der Phönikier, der Mitra der Perser, der Aphrodite der Griechen. Der Uebergang zur weiblichen Gottheit, die einen neuen Gott und ein neues Göttergeschlecht ankündigt, ist im mythologischen Bewußtsein unmittelbar mit dem Untergange des Urgottes verknüpft, dessen Herrschaft nunmehr endet. Die hellenische Mythologie stellt dieses Ende so dar, daß sie den Uranos durch den Kronos entmannen und seine Geschlechtstheile ins Meer werfen läßt, aus ihrem Schaum entsteht die Aphrodite, die demnach „nur das hellenische Gegenbild der asiatischen Himmelskönigin ist und insofern ja ebenfalls Urania heißt, wenn es auch nicht gerade eine Tiedgesche ist".[1]

Daß die Urania den Uranos stürzt und nun selbst der weiblich gewordene Uranos ist, läßt sie mannweiblich erscheinen, wie denn auch die Aphrodite auf Kypros zwar in weiblicher Kleidung, aber bärtig und von männlicher Statur dargestellt wurde. Demgemäß gestaltete sich auch der Cultus dieser Gottheit, welcher Männer in weiblicher Kleidung, Weiber in männlicher opferten. Eine Reihe entsetzlicher, unser Gefühl empörender Culte orientalischer, insbesondere babylonischer Art und Herkunft hängen mit der Verehrung dieser weiblichen und mannweiblichen Gottheit zusammen: die Selbstentmannung, das Verschneiden junger Knaben, die sabazischen Orgien, die religiöse Prostitution im Dienste der Mylitta zu Babylon. Dieser Dienst schloß die Untreue gegen den ersten Gott, gleichsam den religiösen Ehebruch, in sich und damit die sacrale Pflicht (das Opfer) der Preisgebung, der die babyl-

S. 200—202. Vgl. Vorlesg. XIII. S. 259, wo es heißt: „Das Bewußtsein ist mit dem Gott behaftet, es hat ihn an sich; es hat sich mit ihm gleichsam versetzt". Die Vergleichung mit der kantischen Materie betreffend: ebendas. S. 268.

[1] Ebendas. Vorlesg. X. S. 193—194. (Den satyrischen Scherz mit Tiedges „Urania" habe ich meinen Lesern nicht vorenthalten wollen.)

onische Frau vor dem Tempel der Mylitta einmal im Jahr unterworfen war.[1]

Das Verhältniß der Mitra zu dem Mithras in der persischen Religion hat den Philosophen zu einer Untersuchung veranlaßt, die sich über das Wesen der letzteren verbreitet und den Charakter der Zendlehre festzustellen sucht, aber über das Zeitalter ihres Urhebers im Dunklen bleibt und läßt. Herodotos kennt den Dienst der Mitra und deren Heiligthum in Sardes, er weiß nichts von Mithras, nichts von Zoroaster, der in der griechischen Litteratur erst im pseudoplatonischen Alkibiades I erwähnt werde. Vermöge ihrer dualistischen Grundanschauung widerstreite die Zendlehre dem successiven Polytheismus, und da in diesem der Charakter der eigentlichen Mythologie bestehe, so sei die persische Religionslehre von Grund aus antimythologisch gerichtet und aus einer ursprünglichen Reaction wider die mythologische Religion hervorgegangen. Darin vergleicht sie Schelling einerseits mit der Stellung „der Buddalehre zur mythologischen Braminenlehre", andererseits mit der jüdischen Religion, weshalb auch in der nacherilischen Zeit der Uebergang persischer Religionsideen in jüdische Vorstellungen so leicht von statten gegangen sei.[2]

Jener Gegensatz und Kampf zwischen Ahriman und Ormuzd wird von Schelling aufgefaßt als der Streit zwischen dem materiellen und dem relativ geistigen, dem realen und idealen Gott, der negativen und positiven Potenz, den Urkräften der Contraction und Expansion, der Nacht und dem Licht u. s. w. Dieser Kampf erfüllt das persische Bewußtsein. Aber der Gegensatz der beiden Principien, bei aller Ursprünglichkeit, die ihm zukommt, ist doch ein gewordener und keineswegs endgültiger; er setzt eine Ureinheit voraus, aus welcher er hervorgeht, und fordert eine endgültige Ueberwindung und Einheit, die aus ihm hervorgeht. Jene Ureinheit, wie im Bundehesch (einem späten Werk aus dem Zeitalter der Sassaniden, im siebenten Jahrhundert unserer Zeitrechnung) zu lesen steht, ist die unerschaffene Zeit (Zeruane Akherene); die resultirende Einheit kann nichts anderes sein als die endgültige Ueberwindung des Ahriman oder der absolute Sieg des Ormuzd, die wirkliche Vermittlung und Ausgleichung des Gegensatzes. Diese Ausgleichung erscheint in Mithras: er ist der Mittler,

[1] Ebendas. Vorlesg. XII. S. 237—252. — [2] Vorlesg. XI. S. 205 ff. S. 229 ff. S. 235.

der absolute Gott, der Allgott, der Herr des Wirkens und Werdens, dessen abgöttische Mysterien (Mithriaca) im altrömischen Weltreich (Persien ausgenommen) verbreitet waren. „Zoroaster", sagt Plutarch in seiner Schrift über Isis und Osiris, „nannte den einen Gott Oromazes, den anderen Arimanios, in der Mitte zwischen beiden aber ist Mithras, deshalb ihn denn die Perser auch Mittler nennen (τὸν Μεσίτην)." Die Stelle im Bundehesch lautet: „Ormuzd und Ahriman, beide gab Zeruane Akherene, die Zeit, die ohne Grenzen ist".[1]

Die beiden einander widerstreitenden Principien sind demnach erst in und mit der Zeit geworden: die geschöpfwidrige Macht existirt nur im Kampf gegen das allen Creaturen holde und günstige Wesen, sie entstammt jener unvordenklichen Finsterniß, die allem Kampf und Wechsel zwischen Nacht und Licht voranging. In diesem Sinne läßt Schelling den Ahriman mit Goethes Mephistopheles sagen:

> „Ich bin ein Theil des Theils, der erst das Ganze war,
> Die Nacht, die sich das stolze Licht gebar."[2]

3. Die Kronosreligion. Kronos und Dionysos. Baal und Melkarth. Der griechische Herakles.

Der successive Polytheismus ist der fortschreitende, der Weg geht von den alten Göttern zu den neuen, von den materiellen zu den geistigen, mit welchen die Mächte der menschlichen Cultur Hand in Hand gehen; das bewegende, den Fortschritt leitende Moment liegt in den weiblichen Gottheiten: Gäa wider den Uranos, Rhea wider den Kronos. Die fortschreitende Entwicklung selbst geschieht durch den Kampf, durch die Ueberwindung des sich stets erneuernden Widerstandes, also durch den Widerstand, der erst dann wahrhaft überwunden ist, wann er erschöpft ist: daher kann die Entwicklung nur allmählich, stufenmäßig, langsam, zögernd fortschreiten. Dies gilt von jeder Entwicklung, es ist das Gesetz der Vorsehung selbst. Hier begegnen wir wiederum einem jener tiefsinnigen Aussprüche Schellings, die zu seinen goldnen Worten gehören und lautere Wahrheit enthalten: „Warum überhaupt zögert alle Entwicklung? Warum, so oft das Ziel nahe scheint, werden auch im allgemeinen Lauf der Dinge immer wieder neue,

---

[1] Vorlesg. XI. S. 216—228. — [2] Ebendas. S. 222. Der Herausgeber hätte das ungenaue Citat berichtigen sollen. Die goetheschen Worte lauten:

> Ich bin ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war,
> Ein Theil der Finsterniß, die sich das Licht gebar,
> Das stolze Licht u. s. w.

die Entscheidung auf unbestimmte Zeit hinaussetzende Mittelglieder eingeschaltet oder dazwischen geschoben? Hierauf giebt es nur eine Antwort: Von Anfang an ist Alles auf die höchste Freiwilligkeit berechnet. Es soll eben nichts mit bloßer Gewalt durchgesetzt werden. Es soll zuletzt Alles aus dem Widerstehenden selbst kommen, welches eben darum seinen Willen haben muß bis zur letzten Erschöpfung. Die Umwandlung, die ihm zugedacht ist, soll nicht von außen, gewaltsam, sondern von innen, und so erfolgen, daß es stufenweise dazu gebracht wird, sich ihr freiwillig hinzugeben." „In der Allmählichkeit, Stufenmäßigkeit der Ueberwindung zeigt sich das Gesetz, zeigt sich die auch über dieser Bewegung waltende Vorsehung." — Ich unterbreche zwar den unmittelbaren Fortgang, nicht aber den Sinn dieser tiefgedachten Rede, wenn ich ihr aus dem Schluß derselben Vorlesung folgende Stelle hinzufüge: „Die wahre Zukunft kann nur das gemeinschaftliche Erzeugniß zugleich der zerstörenden und der erhaltenden Macht sein. Eben darum sind es nicht die schwachen, von jedem Evangelium einer neuen Zeit zuerst ergriffenen, sondern nur die starken, zugleich an der Vergangenheit festhaltenden Geister, welche die wahre Zukunft zu erschaffen vermögen." [1]

Innerhalb des successiven Polytheismus unterscheidet Schelling wiederum den relativen oder realen und den absoluten oder idealen (geistigen) Polytheismus. Der Weg geht von jenem zu diesem. Er versteht unter dem realen Polytheismus die Herrschaft des materiellen Gottes, der den geistigen, befreienden, fortschreitenden von der Gottheit ausschließt und ihm widerstreitet; er versteht unter dem idealen Polytheismus die vollkommene Verwirklichung, Erscheinung und Herrschaft des befreienden Gottes. Jener noch materielle, seine ausschließliche Herrschaft wollende, eifersüchtig darüber wachende Gott ist Kronos, es ist der finstere, seiner Eigenmacht bewußte, tyrannische und arglistig gesinnte Uranos, der erste Gott in zweiter, eingeschränkter Gestalt, der ἀγκυλομήτης, wie Homer ihn nennt, der in sich gekehrte, wie Proklos den Ausdruck deutet. Dieser ist Dionysos, der Sohn der Urania, der zweite Gott, der erst im Kommen begriffene und künftige, der befreiende, wohlthätige, der menschlichen Gesittung holde. Herodotos berichtet von den Bewohnern des glücklichen Arabiens, daß ihre alleinigen

[1] Vorles. XIII. S. 262—263, S. 283. Wem vergegenwärtigt sich bei diesen Worten nicht die Epoche der Wiedergeburt Deutschlands, die Schelling nicht mehr erlebt hat, und der Mann, der sie zu Stande gebracht?

Götter Urania und Dionysos waren, Alilat und Urotal, d. h. die Göttin und der Sohn.[1]

Der Name Kronos ist hellenisch, der Gott selbst ist es nicht: dieser erscheint in der hellenischen Mythologie (Theogonie) als der Gott der Vergangenheit, er ist gegenwärtig in der vorhellenischen Mythologie, im Bewußtsein des syrischen Volkes, der Phönikier, Kanaanäer, Karthager mit ihren parallelen Völkerschaften. Hier erscheint er unter dem Namen Baal. Dagegen Dionysos (wohl zu unterscheiden von Bacchus, dem Gotte des Weins) ist dem Namen wie der Gottheit nach echt hellenisch und gehört in seiner vollkommensten Ausbildung und Gestalt in die letzte Entwicklung der griechischen Religion, aber seinem Wesen nach, als der zweite, befreiende, fortschreitende, im Kommen begriffene Gott, als der Sohn der Urania, ist er weit älter und Gegenstand der vorhellenischen Religion, wie aus jener Nachricht des Herodotos erhellt. Er ist seiner Bedeutung nach ein nothwendiges und ewiges Thema der Mythologie, daher ist sein Wesen älter als der Name, seine Wirkung früher als die Anerkennung, seine Gegenwart im Bewußtsein älter als seine völlige Verwirklichung. Mit anderen Worten: Dionysos als Gott, der als solcher die formellste Ausbildung und Anerkennung in sich schließt, ist weit jünger, denn als mythologisches Wesen und Princip. Dies erkannt und bestritten zu haben, war Creuzers Irrthum im Streite mit Voß, dessen gröberer und platter Irrthum darin bestand, die Vorstellung von dem mythologischen Alter und Urwesen des Dionysos für orphische Mystik und Unsinn zu erklären. „Voß, dessen wissenschaftlicher Ideenkreis ungefähr von demselben Umfang war, wie der Kreis seiner größtentheils häuslich-ökonomischen Poesie, — will auch in dem Dionysos ursprünglich nur einen solchen rein wirthschaftlichen Gott erkennen“ u. s. f.[2]

Der Entwicklungsgang der Mythologie entspricht dem Entwicklungsgange der Natur. Der Standpunkt der hellenischen Mythologie auf ihrer dionysischen Höhe entspricht der Schöpfung des Menschen. Der Gang der griechischen Philosophie ist dem der Mythologie analog. Als die griechische Philosophie die freie Beweglichkeit, Vielheit und Mannichfaltigkeit der Dinge verneinte, verharrte sie gleichsam auf dem Standpunkte des Kronos und war vordionysisch. Zeno war der Kronos der Philosophie. Erst Sokrates, dieser dämonische Mann, der die Philo-

[1] Ebendas. Vorlesg. XII. S. 254—257. Vorlesg. XIII. S. 264—269. Vorlesg. XIV. S. 286—289. — [2] Ebendas. Vorlesg. XIII. S. 274—281.

sophie vom Himmel auf die Erde herab und aus dem Wesen der Dinge in das Wesen des Menschen und des freien menschlichen Lebens einführt, ist der wahrhafte Dionysos der Philosophie. Da der Gott Dionysos der eigentliche Repräsentant des idealen oder geistigen Polytheismus ist, in welchem sich die hellenische Mythologie ausprägt und vollendet, so ist in der Dionysoslehre ein Schlüssel der ganzen griechischen Mythologie gegeben. Dies geahndet und den Dionysos an die ihm gebührende Stelle gesetzt zu haben, gehört zu Creuzers großen Verdiensten.[1]

Kronos ist nicht, wie man ihn gewöhnlich auffaßt, der Gott der Zeit, nämlich der *wirklichen*, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geschiedenen, sondern der *chaotischen*, öden, ihre Geburten immer wieder verschlingenden Zeit, (die Sichel, die man ihm beilegt, ist das Werkzeug nicht der Ernte, sondern der Entmannung des Uranos); der wirklichen Zeit, der *Succession* und Götterfolge ist er feindlich gesinnt und widerstrebend, weshalb er den zweiten befreienden Gott von der Herrschaft auszuschließen sucht, ihn ausstößt und erniedrigt, so daß dieser in Knechtsgestalt, durch Leiden, Mühen und Arbeit sich seine Gottheit thatkräftig erwerben muß und erwirbt. So erscheint in der phönikischen Religion dem Baal gegenüber *Melkarth*, der Stadtkönig, als der Gott der *Stadt*, des bürgerlichen Lebens, der menschlichen Gesittung und Vereinigung. Er ist die dem Dionysos entsprechende Persönlichkeit. Er wirkt als der Wohlthäter der Menschen, die Leiden und Mühen des Lebens erleichternd, das Uebel und den Fluch abwehrend, als ein σωτήρ und ἀλεξίκακος, gleich dem griechischen Herakles.[2]

Da der Kronos (Baal) ein ausschließender und eingeschränkter, ein menschenfeindlicher und verzehrender Gott ist, so fordert sein Cultus die *bildliche* Darstellung und das grausamste aller *Opfer*. Das Bild muß so weit als möglich vom Menschenbilde und allem Menschlichen entfernt sein: es ist der unförmliche, von der Menschenhand unberührte Stein; das entsetzlichste der Opfer aber ist das Menschenopfer, die Darbringung und Verbrennung der Kinder, der erstgeborenen und eingeborenen Söhne, die dem Baal (Moloch) geopfert wurden, was nach Eusebius in Phönikien jährlich einmal geschah. Es waren *Sühnopfer*, um den feindseligen Gott zu versöhnen, der den eigenen Sohn (Melkarth) zum Besten der Menschheit hingegeben habe. So deutet

[1] Ebendas. Vorlesg. XII. S. 255. Vorlesg. XIII. S. 283 ff. — [2] Ebendas. Vorlesg. XIV. S. 291—292. S. 306—315.

Schelling eine Stelle aus dem angeblichen Sanchoniathon, dem phönikischen Geschichtsschreiber in der Uebersetzung des Philo von Byblus, deren Fragmente sich bei Eusebius finden.[1]

Der unförmliche Stein als Cultusobject giebt dem Philosophen Gelegenheit, sich über den Fetischismus (fetisso = Zauberklotz) auszusprechen, der nicht vorgeschichtlichen, sondern ungeschichtlichen Völkern angehöre und nichts mit der Mythologie gemein habe.[2]

Das Menschenopfer als Cultuserscheinung veranlaßt ihn, den Begriff der δεισιδαιμονία auseinanderzusetzen, die weder als Aberglauben noch als Gottesfurcht richtig verstanden werde: sie sei vielmehr die Angst nicht vor dem Gott, sondern für den Gott, den man zu verlieren fürchte, und darum alles thue, ihn zu erhalten. Diese Erklärung ist nicht einleuchtend genug und erreicht auch nicht ihr Ziel. Der Gott, den man zu verlieren fürchtet, kann nur der wohlthätige und heilbringende (Melkarth) sein, der selbst nichts anderes zu fürchten hat, als die feindselige Macht des Kronos. Daher gründet sich die Angst für den menschenfreundlichen Melkarth auf die Angst vor dem menschenfeindlichen Kronos, und Plutarch in seiner Schrift über die Deisidaimonia (welche Schelling hier ganz unerwähnt läßt) hat Recht, wenn er das Wesen derselben durch den Glauben an die menschenfeindliche Gottheit erklärt: darum sei der Atheismus dem Aberglauben vorzuziehen, denn es sei besser, keinen Gott zu glauben, als einen solchen, der seine Kinder verschlinge. Unter der blutigen Herrschaft der Kronosreligion lag die Menschheit wirklich, wie Lucretius sagt, »oppressa gravi sub religione«.[3]

Der griechische Herakles ist dem phönikischen Melkarth nachgebildet und aus einer Umgestaltung des letzteren entstanden, wie sie dem Stande der hellenischen Mythologie, in welcher Kronos ein längst verschollener Gott war, entsprach. Darum erscheint der griechische Herakles als ein Sohn des Zeus und der Alkmene, verfolgt von der Eifersucht (nicht des Kronos, sondern) der Hera, verfolgt von dem Neid und Haß des Eurystheus, im siegreichen Kampf mit den Ungeheuern und Mächten der Finsterniß, die er überwindet, sogar die Unterwelt und das Reich des Todes. Von den menschlichen Schwächen und Uebeln, die er trägt, läutert er sich in der Selbstverbrennung und erreicht die Verklärung: „wenn der Gott, des Irdischen entkleidet, flammend sich vom Menschen scheidet und des Aethers leichte Lüfte trinkt".[4]

[1] Ebendas. Vorlesg. XIV. S. 309—313. — [2] Vorlesg. XIV. S. 294 ff. — [3] Ebendas. Vorlesg. XV. S. 348—349. — [4] Ebendas. Vorlesg. XV. S. 327—344.

4. Uebergang zum successiven Polytheismus. Kybele. Die Göttermutter.

Der Fortgang zur Ueberwindung des Kronos und zur wirklichen Götterfolge und Göttervielheit (dem successiven Polytheismus) geschieht wiederum durch eine weibliche Gottheit: wie die Urania zum Uranos, so verhält sich die Kybele, die große Göttermutter (magna Deûm mater) zum Kronos: sie ist der weiblich gewordene Kronos, der Hauptsitz ihrer Verehrung ist Phrygien in Kleinasien, der Hauptort Pessinus in Galatien, in der hellenischen Welt findet sich ihr Dienst am meisten verbreitet in Großgriechenland.

Nunmehr ist die astrale Religion völlig untergegangen und das irdisch-menschliche Leben kommt zur mythologischen Geltung, die Göttin erscheint als vom Himmel herabgekommen, ihr Bild oder Sinnbild ist der vom Himmel gefallene, in Pessinus als Heiligthum bewahrte Stein (Meteorstein); sie trägt die Mauerkrone, das Symbol des Städtebaues und der befestigten Wohnsitze, auf ihren feierlichen Umzügen fährt sie sitzend, still segnend durch die Reihen der Menschen; das von ihrem Dienst ergriffene, dem Kronos abgewendete und an ihm irre gewordene religiöse Bewußtsein ist orgiastisch, im Taumel befangen, wie es sich in ihren kopfschüttelnden Priestern, den Korybanten, mimisch darstellt. Die Kybele ist der weiblich gewordene, entmannte Kronos, daher gehört zu ihrem Kultus die Entmannung; die Ueberwindung des Kronos ist die Erhebung und Aufrichtung des zweiten männlichen Gottes, das Zeichen dieser Aufrichtung ist der Phallos.[1]

Der Entwicklungsgang des successiven Polytheismus, die eigentliche Göttergeschichte, geschieht in drei Hauptstufen: diese sind die ägyptische, indische und hellenische Mythologie, in welcher letzteren der mythologische Proceß sein Ziel erreicht und sich vollendet.[2]

5. Die ägyptische Mythologie. Typhon und Osiris, Isis und Horos.

Die ägyptische Mythologie besteht in einer fortschreitenden Göttergeschichte, aus welcher Göttergenerationen und Götterordnungen hervorgehen, deren Herodotos drei unterscheidet. So entwickelt sich hier im Laufe der Zeit das erste Göttersystem und mit ihm eine theologische Erkenntniß, deren Träger die Priester sind. Es ist wohl zu beachten, daß mit der ägyptischen Religion eine besondere Art der Erkenntniß verbunden ist, die sich als priesterliche Weisheit darstellt.

[1] Ebendas. Vorlesg. XVI. S. 360—363. — [2] Vorlesg. XVI. S. 350, 363. Ueber die ägyptische Mythologie vgl. Vorlesungen XVII—XIX.

Das Grundthema ist die Ueberwindung und Niederlage des Kronos, die Befreiung und der Sieg des Dionysos. Der ägyptische Kronos ist Typhon, der Gluthwind, das austrocknende, verzehrende, feuerähnliche Princip, die dem freien, gesonderten Leben abholde Gestalt; der ägyptische Dionysos ist Osiris, der wohlwollende, gute, freundliche Gott. Jener ist der reale, dieser der ideale Gott. Beide gehören nothwendig zusammen und bilden die entgegengesetzten Seiten, gleichsam die Pole, die negative und positive Potenz eines und desselben Wesens: Osiris-Typhon ist die Hauptgottheit der ägyptischen Mythologie, der Widerspruch und Kampf beider ist ihr Grundton. Die Zerreißung und Ueberwindung des Typhon, der zu Grunde geht, die Zerreißung und Wiederbelebung des Osiris, der wiederaufersteht: dieser Zerreißungsmythus ist Grundlage und Ausgangspunkt der ägyptischen Mythologie, er ist deren Grundmythus.[1]

Demgemäß ist die Befreiung von allem Typhonischen und Materiellen, die Vergeistigung des Osiris, seine Erlösung aus den Banden der Materie und des Todes, seine Wiederauferstehung als Herrscher des Todtenreiches das Ziel der ägyptischen Religion, von der Herodotos berichtet, daß sie zuerst die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe. Aber Osiris ist auch Herrscher der Oberwelt, des freien menschlichen Lebens; es muß daher einen zweiten Osiris geben, der die Stelle des ersten in der Oberwelt vertritt und statt seiner regiert, der Sohn des Osiris: dieser ist Horos, den die ägyptische Mythologie in seinem Werden und Wachsen darstellt, als kleines Kind im Schooße der Mutter, als größeres Kind, noch nicht gehen könnend, als Knaben, der stehend an der Mutter trinkt, in den Abstufungen des Heranwachsens und allmählichen Erstarkens, ein Vorbild der menschlichen Entwicklung. Als Kind heißt er Harpokrates, als Jüngling wird er mit dem griechischen Apollon verglichen.[2]

Wir unterscheiden demnach in der ägyptischen Göttergeschichte drei Hauptgestalten: Typhon, Osiris und Horos. Da nun das Doppelwesen der beiden ersten im Grunde ein Wesen ausmacht, so bilden jene drei Gottheiten eine Einheit in dreifacher Gestalt: sie sind Osiris in der ersten, zweiten und dritten Potenz. In der ersten Potenz ist er die noch verschlossene, aller Offenbarung widerstrebende, in der zweiten die offenbar gewordene, in die Mannichfaltigkeit übergegangene, zer-

[1] Vorlesg. XVII. S. 364–369. S. 373–375. — [2] Ebendas. S. 376–379. Vorlesg. XVIII. S. 380 ff.

rissene Einheit, in der dritten die aus der Mannichfaltigkeit und in ihr wiederhergestellte Einheit. So ergiebt sich ein aus dem ägyptischen Polytheismus resultirender Monotheismus, den Schelling als das eigentliche Ziel der ägyptischen Mythologie ansieht. Nun muß es solche geben, welche dieses Ziels, dieser tiefern Einsicht theilhaftig sind, im Unterschiede vom Volk und der Volksreligion. Diese Kundigen sind die Priester.[1]

Da in dem ägyptischen Polytheismus Vater und Sohn erscheinen, so kann natürlich auch die weibliche Gottheit nicht fehlen, die Götter- oder Gottesmutter. Die ägyptische Urania ist Isis, die Gattin und Schwester des Osiris, die Mutter des Horos, die auch als die Gattin des Typhon und die Geliebte des Osiris dargestellt wird, um damit die Eifersucht und den Haß jenes gegen diesen zu begründen. Nachdem sie den Osiris aus der Zerrissenheit wiederhergestellt und Horos an seiner Statt die Herrschaft der Oberwelt übernommen hat, ist sie versöhnt und folgt dem Gatten in die Unterwelt. Wie sich die Isis zum Osiris, so verhält sich die Bubastis zum Horos; wie dieser mit dem Apollon, so wird jene mit der Artemis verglichen.[2]

Das Thema dieses Grundmythus von dem leidenden und sterbenden, dem wiederauferstandenen und triumphirenden Gotte, dem Beherrscher der Unter- und Oberwelt, ist ein zusammenhängendes Geschehen, das nicht einmal stattgefunden hat, sondern sich immer wiedererzeugt, immer von neuem wieder erlebt, erfahren, beglaubigt wird in jedem Jahreslaufe des menschlichen, insbesondere des ägyptischen Lebens. Wenn im Spätherbst die Tage kürzer und kürzer werden, beginnt die Trauer und Wehklage über den sterbenden Gott; wenn das Wintersolstitium vorüber ist und die Sonne sich wieder verjüngt, erhebt sich der Jubel über den neubelebten, siegreichen und unbesiegbaren Gott. Mit ihm und durch ihn kommt aller Segen, durch welchen das menschlich-ägyptische Leben entsteht und sich entwickelt: die regelmäßigen Ueberschwemmungen des Nils, die wohlthätigen Einschränkungen der Sandwüste, die Ursachen der schwellenden Saaten u. s. f. Der Tag der Trauer und Wehklagen ist (nach unserer kalendarischen Rechnung) der 13. November, der Tag des Jubels der 6. Januar. Das ganze menschliche Leben ist ein Geschenk des Osiris und wird als solches in einem

[1] Vorlesg. XVII. S. 373. Vorlesg. XVIII. S. 383—385. — [2] Ebendas Vorlesg. XVII. S. 369—372. Vorlesg. XVIII. S. 381—382.

beständigen Festcyklus gefeiert; nicht die Religion der Aegypter ist kalendarisch, sondern ihr kalendarisches System ist religiös.[1]

So ist die Geschichte des Osiris in seinem beständigen Kampfe gegen alles Typhonische und seinem Siege darüber eine ewige Geschichte: es ist der Gott, der da war, ist und sein wird, der Gott der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, dessen Wesen daher in der ewigen Natur der Dinge wurzelt, und dessen Erkenntniß zu der Betrachtung und Feststellung der Urgründe leitet.

Diese Urgründe, ihrem Wesen nach die ersten und ältesten, darum die am spätesten und zuletzt erkannten Gottheiten, bilden in den Götterordnungen, welche Herodotos nennt, die oberste und erste: es sind die ungewordenen, intelligibeln, metaphysischen Götter (θεοὶ νοητοί), denen die größten Tempel geweiht waren: acht Gottheiten in vier Götterpaaren. In den drei männlichen Gottheiten erkennt Schelling die drei Urpotenzen: 1) den verschlossenen Urgrund, 2) die Spannung der Weltkräfte und 3) deren wiederhergestellte geistige Einheit oder, anders ausgedrückt: die in sich verschlossene Potenz (Contraction), die demiurgische (Expansion), die geistige. Die erste ist Amun (Ammon), die zweite Phtha (Phthas = Hephästos), die dritte Kneph (Chnub-Geist, ἀγαθοδαίμων); das Heiligthum des Amun war der größte der Tempel in Thebe (Tempel von Karnak), das des Phtha der Tempel in Memphis, in welchem der Gott zwergartig, kabirenähnlich dargestellt war, was den Spott des Kambyses erregte. Die vierte Gottheit, als die Einheit der drei ersten, sei Thot (Hermes), wie Schelling vermuthet: der Gott des discursiven, begrifflichen Denkens, der Sprache, der Schrift und aller Erfindungen, der die drei höchsten Potenzen in sich vereinige und darum der dreimal höchste (τρισμέγιστος) genannt werde; ihm werden die sogenannten hermetischen Bücher späten, neuplatonischen Ursprungs zugeschrieben, worin die ägyptische Religion als Emanationslehre dargestellt werde, was sie keineswegs war. Von den weiblichen Urgottheiten wird Athor (Aphrodite, die Gattin des Amun) genannt und Neith (Athene), die ihr Heiligthum in Sais hatte.[2]

Die zweite Ordnung sind die zwölf Götter, die wohl die Zeit der ägyptischen Kronosherrschaft darstellen und, da Typhon der überwundene Kronos ist, von Schelling als „vortyphonisch" bezeichnet werden. Unter ihnen erscheint der ägyptische Herakles.[3]

[1] Ebendas. Vorlesg. XVIII. S. 383—387. — [2] Ebendas. Vorlesg. XVIII. S. 391—399. Vorlesg. XIX. S. 413—417. — [3] Ebendas. Vorlesg. XIX. S. 417—419.

In der dritten Ordnung folgen die eigentlichen ägyptischen Nationalgottheiten, deren Cultus allen Aegyptern gemeinsam war: Typhon, Osiris und Horos; in Götterpaaren: Typhon-Nephtys, Osiris-Isis, Horos-Bubastis. Da nun die drei männlichen Gottheiten ein und dasselbe Wesen (Osiris) in dreifacher Gestalt sind, so resultirt aus ihnen die Erkenntniß der göttlichen Einheit, d. i. „der ägyptische oder mythologische Monotheismus", dessen symbolische und grandiose Darstellung Schelling in den Pyramiden, den urältesten Denkmälern Aegyptens aus der Zeit vor den Hyksos, vermuthet. Die Basis bedeute die Dreiheit (Typhon, Osiris und Horos), die Spitze die Einheit. Diese Deutung ist schon darum falsch, weil alle ägyptischen Pyramiden und Pyramidien (Obelisken) vierseitig, ihre Basis also nicht das Dreieck ist, sondern das Viereck.[1]

Was endlich den ägyptischen Thierdienst betrifft, so ist dieses „schwere Problem" nicht aus dem moralischen Gesichtspunkt zu lösen, welcher die Thiere als die Bilder (Symbole) gewisser Ideen oder moralischer Eigenschaften betrachtet. Daraus erkläre sich die Thierfabel, nicht der Thierdienst; man müßte denn annehmen, daß der Volksglaube das Bild mit der Sache, das Zeichen mit dem Bezeichneten verwechselt habe. Schelling sucht die Auflösung tiefsinniger. Das ägyptische Bewußtsein befinde sich erst auf dem Wege zu den wahrhaft menschlichen Göttern, dieser Weg bezeichne in dem stufenmäßigen Fortschritt des Naturprocesses das Thierleben, dessen höchste Stufe, dicht vor dem Menschen, die reißenden Thiere seien, recht eigentlich „die Willensthiere". So bilde das Thierleben ein nothwendiges Moment im theogonischen Proceß; nichts anderes aber ist die Mythologie als der theogonische Proceß im Bewußtsein: sie entlehnt nicht etwa dieses oder jenes aus der Natur, sondern sie ist der im Bewußtsein sich wiederholende Naturproceß selbst. Uebrigens gilt der ägyptische Thierdienst nicht den Individuen, sondern den Gattungen oder Ideen, die sich in den thierischen Individuen verkörpern. In dieser Rücksicht hat und behält die symbolische Auffassung und Erklärung des Thiercultus ihren guten Grund.[2]

Die einzige Ausnahme macht der Apis, der heilige Stier, dieser so gezeichnete, in seiner Art einzige, von einer vom Sonnenstrahl be-

[1] Ebendas. Vorlesg. XIX. S. 419—421. Vgl. Vorlesg. XVIII. S. 404—407. — [2] Ebendas. Vorlesg. XIX. S. 421—428.

fruchteten Kuh geborene, durch Seelenwanderung sich fortpflanzende Stier, in welchem das beseelte Bild (εἰκὼν ἔμψυχος) des Osiris angeschaut und im Tempel zu Heliopolis verehrt wurde. Vielleicht war dieser Apiscultus das Vorbild und der Ursprung der israelitischen Stieranbetung.[1]

6. Die indische Mythologie.[2]

Die indische Mythologie ist zwar ebenso vollständig wie die ägyptische, da alle Potenzen in ihr beisammen sind, aber sie ist nicht so einheitlich, vielmehr erscheint die Einheit der Potenzen in ihr aufgelöst und gleichsam zersprengt. Die beiden großen einander entgegengesetzten indischen Religionssysteme sind der Brahmanismus und der Buddismus; die Quellen des ersteren sind die heiligen Bücher oder die „Vedas", die im Laufe der Jahrhunderte entstanden und gesammelt worden; sie zerfallen in vier Haupttheile: 1) Rich-Veda, 2) Yajour-Veda, 3) Saman-Veda, 4) Atharvan. Jeder dieser Theile enthält: 1) Sanhità, eine Sammlung von Gebeten und Hymnen (Mantras), Anrufungen, deren Gegenstände die Elementargötter, die große Seele (Mahanatma = Weltseele) und das schöpferische Wort sind, 2) Brahmana, eine Sammlung und Einschärfung religiöser Vorschriften, 3) Vedanta, der wissenschaftliche Theil, bestehend in theologischen und philosophischen Abhandlungen, Upanischads genannt, da sie von dem handeln, was über alles Sinnliche hinausgeht, von dem Urwesen und der Einheit aller Dinge, von Gott und der Vereinigung mit ihm: sie enthalten im höchsten Sinne die indische Metaphysik, Theosophie und Mystik.[3]

Was nun die Auslegung und das Verständniß der Vedas betrifft, so hatte Schelling zu seiner Belehrung vor allen die Forschungen des Engländers Colebrooke (Asiatic researches) und des Franzosen Anquetil du Perron vor sich, dem Europa die Entdeckung und erste Kenntniß der Zendbücher verdankt. Im Jahre 1640 unserer Zeitrechnung hatte ein persischer Prinz, der Bruder des Großmoguls Aurengzeb, vom Islam unbefriedigt, nach tieferer Gotteserkenntniß trachtend und nach dem Wege, der zu ihr führt, eine Reise nach Indien unternommen, um die heiligen Bücher kennen zu lernen; er kannte die mosaischen

[1] Ebendas. Vorlesg. XIX. S. 428—430. — [2] Ebendas. Vorlesg. XX—XXII. S. 431—520. Ich bemerke einmal für immer, daß ich um der Treue der Darstellung willen hier alle Namen so schreibe, wie sie Schelling geschrieben hat, z. B. „Buddismus", „Tartarei" u. s. f. — [3] Ebendas. Vorlesg. XXI. S. 466—480.

Schriften, die Psalmen und die Evangelien, ohne darin gefunden zu haben, was er suchte. Er ließ berufene Männer von Benares nach Delhi kommen, die einen Auszug aus den Vedas (Upanischads) machten, der ins Persische übersetzt wurde. Der Auszug heißt das „Upnechat“. Dieses hat Anquetil du Perron Wort für Wort ins Lateinische übersetzt. Die Lectüre dieses Werks erklärt Schelling für eine unerfreuliche, während Schopenhauer dieselbe so oft und nachdrücklich für seinen Trost im Leben und Sterben und die Weisheit der Upanischaden für eine übermenschliche erklärt hat. Daß Schelling an dieser Stelle den Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung“ mit keiner Silbe genannt hat, ist ein Beweis, daß er nichts von ihm gekannt und wohl kaum je etwas von ihm gehört hat, da er doch ausdrücklich bemerkt, daß Anquetils Arbeit am frühesten und meisten von deutschen Gelehrten benutzt worden sei![1]

Die Hauptfragen, um welche es sich bei Schelling in diesen Betrachtungen handelt, sind auf den Ursprung des „Buddismus“ gerichtet: Ob derselbe vor- oder nachbrahmanisch ist? Ob er im letzteren Falle aus der indischen Mythologie oder Philosophie (Vedanta) abstammt? Ob er im letzteren Falle die pantheistische und mystische Unificationslehre der Upanischads oder die atheistische (den atheistischen Zweig der) Sankhyalehre zu seiner Voraussetzung und Quelle hat? Es ist wohl zu beachten, daß der Buddismus durchaus antimythologisch, antivedisch, antibrahmanisch gerichtet ist, denn er verwirft die blutigen Opfer, die Unterschiede der Kasten, das Priesterthum und alle priesterliche Organisation. Im sechsten vorchristlichen Jahrhundert gestiftet, zur Zeit Alexanders des Großen in Indien verbreitet und geduldet, nach dem Eintritte des Christenthums verfolgt, vertrieben, zuletzt gänzlich verdrängt, ist er von Ceylon, seinem nunmehrigen Hauptsitze, aus nach China, Tibet, der „Tartarei“ u. s. w. vorgedrungen und im schnellsten Wachsthum eine Weltreligion geworden, die größte von allen, die mehr Anhänger zählt als das Christenthum und der Islam zusammengenommen. Dies wäre dem Buddismus als reiner Philosophie oder als einem philosophischen System unmöglich gewesen.[2] Die Entstehung des „Buddismus“ erscheint unserem Philosophen als das größte, bisher unaufgelöste Räthsel der indischen Religionsgeschichte. Ob der Buddis-

[1] Ebendas. S. 477, 480. Vgl. Mein Werk über „Arthur Schopenhauer“. Gesch. d. neuern Philos. (Jubil.-Ausg.) Bd. IX. Buch I. Cap. III. S. 47—48. —
[2] S. W. II. Bd. 2. Vorlesg. XXI. S. 465—466, 485, 496—499. S. 511 ff.

mus sich zur indischen Mythologie und Volksreligion verhalten habe, wie die griechische Mysterienlehre zur hellenischen? Ob er die Geheimlehre der Vedas eroterisch gemacht, aller Welt verkündet und deshalb die heftigsten Verfolgungen wider sich erregt habe? Auch diese Frage hat Schelling aufgeworfen und verneint. Er wollte den Buddismus so erklären, daß er religiös begründet und in einem gewissen Sinne älter sei als der Brahmanismus.

Die indische Mythologie hat ihre religiöse Vorzeit gehabt, in welcher die astrale Religion, der Zabismus, herrschte, jener simultane Polytheismus: die Vielheit der Götter des Himmels, der Gestirne, der Elemente, des Feuers, der Luft u. s. w., deren Oberhaupt Indra war. Daraus hat sich die Religion der drei Urkräfte entwickelt, die man als die schaffende, zerstörende und erhaltende zu bezeichnen pflegt, und welche Schelling den drei Urpotenzen gleichstellt: Brahma ist die erste, Schiwa die zweite, Wischnu die dritte. Die neutrale Einheit, „das Bram", woraus diese drei göttlichen Kräfte hervorgegangen sein sollen, nimmt Schelling als einen späteren, nacherfundenen, abstracten Begriff, der sich zu dem Brahma verhalte, wie die „Gottheit" zu dem lebendigen persönlichen Gott. Die wirkliche Einheit der Potenzen fehle der indischen Mythologie, und gerade darin bestehe ihre Eigenthümlichkeit im Gegensatze zur ägyptischen.[1]

Der Gott Brahma ist aus dem indischen Bewußtsein und Cultus verschollen und gehört der Vergangenheit an, er ist durch Schiwa verdrängt. Dieser trägt das Schädel-Halsband, welches die zerstörten Formationen des Brahma bedeutet; Schiwa und Wischnu aber befinden sich in einer wechselseitigen Ausschließung, die das indische Bewußtsein theilt und spaltet, so daß es, zwar von der Allheit der göttlichen Potenzen ergriffen, aber ihrer Einheit verlustig, den mythologischen Proceß nicht durchführt, sondern denselben loszuwerden und sich gänzlich von ihm zu befreien sucht. Es zerfällt daher in verschiedene Mythologien oder Religionen. Eben darin liegt der Unterschied zwischen ihm und dem ägyptischen Bewußtsein.

Um das Wesen der zerstörenden Kraft (Schiwas) zu erkennen, muß man wissen, was zerstört wird, also was Brahma bedeutet. Es handelt sich um die drei Grundeigenschaften der indischen Trias: Raja ist die des Brahma, Tama die des Schiwa, Satwa die des Wischnu. Unter

[1] Ebendas. Vorlesg. XX. S. 456—459. Ebendas. S. 443—448.

Maja ist das erste Sein, der Anfang alles Schaffens, das gewaltsame, leidenschaftliche Wollen, das blinde und besinnungslose zu verstehen; das verblendete und blendende, das darum auch nur Blendwerke hervorbringt, nicht das wahre, sondern das scheinbare, täuschende Sein, die Sinnenwelt. In dieser Schöpfung besteht die Urmöglichkeit, die Magia oder die Maja, die daher mit dem Brahma nothwendig zusammenhängt. Demnach besteht Schiwas zerstörende Grundeigenschaft (Tama) darin, daß er nicht das wahre, sondern das täuschende und illusorische Sein, den Schein vernichtet: er ist ein wohlthätiger Zerstörer, weshalb ihn Schelling der zweiten Potenz gleichsetzt. Der das wahrhafte Sein (Satwa) aus dem Schein und seiner Zerstörung rettende und erhaltende Gott ist Wischnu, der in die Scheinwelt eingeht und sich materialisirt, um siegreich daraus hervorzugehen.[1]

Die Incarnationen des Wischnu sind das Thema der Wischnulehre (Wischnuismus) und der Gegenstand der großen epischen Werke der indischen Poesie. Neun Incarnationen sind geschehen, die zehnte ist bevorstehend. Die siebente Incarnation ist Rama, dessen Thaten der Gegenstand der Ramayana sind; die achte Incarnation ist Krischna, dessen Abenteuer und Kriege das Thema der Mahabharata sind. William Jones vergleicht den Krischna mit dem Apollon, Creuzer mit dem Herakles. In diesem großen Epos findet sich eine Episode „Bhagwadgita", welche A. W. Schlegel ins Lateinische übersetzt und W. von Humboldt zum Gegenstande einer Abhandlung gemacht hat: hier erscheint Krischna mit einem der Helden in einem philosophischen Gespräch über Leben und Tod, Sein und Nichtsein, worin Krischna, gleich dem eleatischen Parmenides, das Nichtsein verneint und die absolute Ewigkeit alles Seins behauptet.[2]

Will man den Buddismus aus der indischen Mythologie herleiten, so müßte man denselben als eine Steigerung der Wischnulehre ansehen, aber diese sieht das höchste Wesen noch immer in Wischnu, also noch immer zuletzt in einer mythologischen Person. Die göttlichen Potenzen bleiben getrennt, und so lange sie getrennt sind, wird die Maja nicht gänzlich und von Grund aus überwunden, es herrscht der unaufhörliche Wechsel des Entstehens und Vergehens, das drehende Rad des Weltlaufs, nämlich des Kampfes der drei Eigenschaften, worin bald die eine,

[1] Ebendas. Vorlesg. XX. S. 449—452. Vgl. Vorlesg. XXI. S. 482. —
[2] Vorlesg. XXII. S. 487.

bald die andere siegt: ein höchst ausdrucksvolles Symbol, dieses drehende, flammende Rad, mit welchem Wischnu auch in Abbildungen erscheint.[1]

Daher erwacht in der indischen Religion, weil sie die Einheit des Göttlichen nicht durchführt, um so lebhafter und inniger das Streben nach dieser Einheit, nach der Wiedervereinigung mit dem Göttlichen, nach der Rückkehr in jenes erste Sein, jene Urpotenz des Wollens, die das Wesen jedes Dinges ausmacht, und aus welchem die Maja hervorgeht. Hier ist der Ursprung der Maja, daher hier die einzige Möglichkeit, sie zu überwinden. Die Ueberwindung der Maja besteht in der Aufhebung alles Wollens, alles Strebens, alles Wissens, aller Selbstheit. Es ist die höchste und tiefste aller Einsichten, zu erkennen: „daß man der Schöpfer ist, und daß alles der Schöpfer ist, dies ist die Substanz der Vedas". Jeder zur Vollkommenheit gelangte Mensch muß sich sagen können: „Ich war der Schöpfer, könnte ich Er wieder werden! Die Seele des Menschen war einst die allgemeine Seele." Mit dem Streben ist auch alles Wirken und der Werth aller Werke aufgehoben, der guten und bösen, sie sind alle unvollkommen, alle nur Hülse, Schale und Stroh. „Alles Thun ist, wie Feuers Lodern, umhüllt von Rauch." — In dieser Verneinung des Wollens, in dieser Unification mit dem Wesen Gottes besteht die höchste Absicht des mystischen Theils der Vedas: dieser theosophische und mystische Theil sind die Upanischaden.[2]

Es ist nun nicht zu verkennen: 1) daß der Buddismus mit der indischen Mythologie und Religion in der Lehre von der Maja und ihrer Ueberwindung übereinstimmt, 2) daß die Lehre vom Wischnu und seinen Incarnationen dem Buddismus zustrebt und dieser vielleicht auf jene zurückgewirkt und zu ihrer Steigerung, wie sie in der Krischnalehre und der Bhagwadgita erscheint, beigetragen habe. 3) Dasselbe gilt von der Alleinheits- und Unificationslehre der Upanischaden. Es ist sicher, daß der Buddismus mit dieser Lehre übereinstimmt und wahrscheinlich dazu gewirkt hat, dieselbe zu steigern und zu überspannen. Endlich 4) hat man nachweisen wollen, daß auch die Idee der indischen „Dreieinigkeit", die Trimurti und deren Abbildungen, buddistischen Ursprungs sei.

Trotz diesen Zusammenhängen besteht nach Schellings Ansicht eine wesentliche dem Buddismus eingeborene Differenz zwischen ihm und der

---

[1] Ebendas. Vorlesg. XXII. S. 492—493. — [2] XXI. S. 479—480. Vgl. XXII. S. 492.

indischen Religion. Er sei nämlich von Grund aus dualistisch gesinnt, wie aus seiner Lehre von dem beständigen Kampf des Reinen mit den unreinen, materiellen Mächten der Welt, aus der Pflicht des ehelosen, einsamen, contemplativen, durchgängig ascetischen Lebens erhelle. Diese dualistische Gesinnung und Denkart ist altpersischen Ursprungs, es ist die Mithrasidee, die in dem Buddismus sich erneuert und wiederkehrt. Aus eben dieser persisch-buddistischen Quelle stamme die Lehre der Manichäer. Mani-Choi (Manichäos) bedeute den Zertheiler des Lebens; Terebinthos, der Erbe und Schüler des Mani, habe sich den Namen Budda beigelegt, die bekehrten Manichäer hätten ihre Irrthümer abschwören müssen, unter denen die Lehren des Zoroaster, des Budda und des Manes ausdrücklich zusammengestellt waren. Das Ziel des Buddismus sei die Erlösung aus den Banden der Materie, die Rettung aus dem Meere des Werdens, die Freiheit von aller äußeren Existenz (Nirvana).[1]

7. Die chinesische Religion.

Die Ausbreitung des Buddismus hat uns nach China geführt. Hier ist der Ort, von China und seiner Cultur zu reden, erst hier. Die Ansicht gewisser Geschichtsphilosophen, welche China als den Anfang und die erste Stufe der weltgeschichtlichen Entwicklung betrachten, sei falsch und verkehrt. Dabei fällt ein böser Blick auf Hegel, einer der vielen, denen man in diesen Vorlesungen Schellings begegnet. Zu dem Begriffe des Anfangs gehöre, daß von ihm aus fortgeschritten werde. Ein Anfang ohne Fortschritt sei keiner. Da nun das chinesische Staats- und Religionswesen auf dem Punkte stehen geblieben sei, wo dasselbe vor vier Jahrtausenden stand, so könne China nicht als der Anfang der menschlichen Entwicklung betrachtet werden, es sei denn aus Sympathie von seiten einer Philosophie, die auch nicht fortzuschreiten vermocht habe.[2]

Es giebt keine chinesische Mythologie, auch keine chinesische Volksreligion und, eigentlich zu reden, überhaupt keine chinesische Religion, da es in der chinesischen Sprache kein Wort giebt, das man mit „Gott" übersetzen könnte. Es finden sich in China, diesem größten aller irdischen Reiche, drei Lehren beisammen, die man Religionen zu nennen pflegt: die des Cong-fu-tsee (Confucius), die des Lao-tsee (Tao-ssee) und die des Fo (Budda), welche letztere zwar eine Weltreligion ist, die

[1] Ebendas. XXII. S. 493—505. — [2] XXIII. S. 529. XXIV. S. 557 ff.

größte von allen, aber nicht chinesischen Ursprungs.[1] Aus seiner ursprünglichen Heimath vertrieben, ist der Buddismus im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung nach China gekommen und im siebzehnten als gleichberechtigt mit jenen beiden anderen Lehren chinesischen Ursprungs, die aus dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert stammen, anerkannt worden. Er hat sich nach Centralasien verbreitet, mongolische und tartarische Völkerschaften zu sich bekehrt, die rohen und wilden Sitten dieser nomadischen Horden gemildert (was der Islam weder bezweckt noch vermocht habe), er hat in Tibet sich theokratisch, hierarchisch, klösterlich gestaltet und in Cultusformen gekleidet, die denen des katholisch kirchlichen Christenthums ähnlich, vielleicht in manchen Stücken nachgebildet sind. Dieser hierarchisch gestaltete Buddismus ist der Lamaismus, dessen Oberhaupt (Lama) im dreizehnten Jahrhundert zur Zeit der von Dschingiskhan gegründeten mongolischen Weltherrschaft Großlama und im sechszehnten (nach der Lehre von der Wiedergeburt des Großlama) Dalailama genannt wurde. Trotz der erhabenen Titel seines Oberhaupts blieb der Lamaismus von der weltlichen Macht abhängig.[2]

Während der eigentliche Gegenstand und das Grundthema des Buddismus die Lehre von den letzten Dingen, vom Endziele des Lebens und der Ueberwindung der Welt sind, handelt Lao-tsee in seinem Hauptwerk (Tao-te-King) von den ersten Dingen, den Uranfängen und Principien alles Seins. Seine Lehre von der „Pforte des Seins“ heißt Tao und deren Anhänger Tao-ssee. Es ist die dem chinesischen Geist und Wesen entsprechende Philosophie oder Speculation, während die Lehre des Confucius eine nüchterne, dem Staatswesen zugewendete Sittenlehre ist zum Zwecke der Befestigung oder Wiederbefestigung der Fundamente der altchinesischen Welt- und Lebensanschauung. Alle drei Lehren stimmen darin überein, daß sie nichts von Gott wissen und von Grund aus atheistisch gerichtet sind.

Schelling unterscheidet die ungeschichtliche, vorgeschichtliche und geschichtliche Menschheit, welche letztere sich in Völker unterscheidet und im Stufengange der Volksgeister fortschreitet. Den Völkern entsprechen die Volksreligionen oder Mythologieen mit ihrem successiven Polytheismus; daher die Begriffe Volk und Mythologie bei Schelling untrennbar verknüpft sind. Der ungeschichtlichen Menschheit gehört der

[1] Vorlesg. XXIV. S. 559 ff. S. 565. — [2] XXIV. S. 564—568.

Fetischismus, der nichts mit der Mythologie gemein hat. Die vorgeschichtliche Menschheit in ihrer *Fixirung* ist einzig und allein repräsentirt durch das chinesische Reich, dessen Bewohner nicht eigentlich ein Volk, sondern eine unermeßliche Verbindung von Völkerschaften ausmachen. Die Chinesen erscheinen sich selbst nicht als ein Volk unter Völkern, sondern als die Menschheit, und ihr Reich erscheint ihnen als das himmlische Reich auf Erden.[1]

Auch die Mythologie ermöglicht einen doppelten Gegensatz: den contradictorischen und conträren: der Standpunkt des ersten ist absolut *unmythologisch*, der des zweiten ist *antimythologisch* und antipolytheistisch, derselbe erscheint als Einheitslehre in monotheistischer oder pantheistischer Form, wie sich die letztere in der Zendlehre und im Buddismus darstellt, wogegen das contradictorische Gegentheil aller Mythologie weder polytheistisch noch pantheistisch, sondern *atheistisch* ausfällt. Es ist die Möglichkeit gegeben, daß in *einem* Falle, in *einer* Ausnahme das menschliche Bewußtsein sich dem mythologischen Processe überhaupt versagt, gar nicht in denselben, also auch nicht in seine Antithesen eingeht, sondern auf dem vormythologischen Standpunkt unverändert und unveränderlich beharrt: diese eine und einzige Möglichkeit erfüllt sich in China. „China bleibt immer das Einzige in seiner Art. Aber wenn auch die *einzige* Ausnahme ihrer Art, so ist es genug, die *Möglichkeit* einer solchen Ausnahme erkannt zu haben, um vorauszusehen, daß sie auch in der *Wirklichkeit* anzutreffen sei. Denn es ist der Charakter des Weltgeistes überhaupt, daß er alle wahrhaften Möglichkeiten *erfüllt*, die größtmögliche Totalität der Erscheinungen überall will oder zuläßt, ja es ist im Gang der Welt, dessen Langsamkeit uns schon allein davon überzeugen müßte, recht eigentlich darauf angelegt, daß jede wahrhafte Möglichkeit erfüllt werde."[2]

Der vormythologische Standpunkt ist der des Zabismus oder der astralen Religion, die das Band der noch ungetrennten vorgeschichtlichen Menschheit ausmacht und auch den Ausgangspunkt des chinesischen Bewußtseins bildet. Dieses aber hält seinen Ausgangspunkt fest und beharrt auf demselben, es schreitet nicht fort zu dem zweiten Gott, sondern versagt sich dem mythologischen Proceß und macht die astrale Religion zur ausschließlichen, den höheren Gott und damit alle religiöse Bewegung und allen religiösen Charakter ausschließenden Anschauung, d. h. es

[1] Vorlesg. XXIII. S. 521–525. — [2] XXIII. S. 526.

veräußert und verweltlicht die astrale Religion. Diese Art der Umwendung ist auch eine »universio«. Aus der Religion des Himmels wird das himmlische Reich auf Erden, das Reich der Mitte, des Centrums; aus dem Gott des Himmels wird der irdische Gott, der Monarch, der unumschränkte Kaiser, das Centrum im Reiche des Centrums. Wenn es mit diesem Centrum wohlbestellt ist, so ist alles wohlbestellt im Reich und in der Welt. Wenn hier die Uebel herrschen, so liegt die Schuld und Ursache lediglich in den Unordnungen, die in der Person des Kaisers stattfinden, und welche zu verhüten und abzustellen er allein die Macht und die Pflicht hat. Das Reich ist ohne Gott, ohne Religion, ohne Priester: es ist »religio astralis in rempublicam versa«. „Man kann nur sagen, die Macht des chinesischen Kaisers sei eine in Kosmokratie, in völlig weltliche Herrschaft verwandelte Theokratie. »Un univers sans Dieu« ist das einzig Richtige von China.“ Sein Gott ist der Himmel (Thian), dieser ist das Reich und dessen Symbol die geflügelte Schlange (Lung), der vom Himmel auf die Erde herabgestürzte Drache.[1]

Dem Staat gegenüber haben die Individuen gar keine Selbständigkeit, sie sind und bedeuten nichts für sich, es giebt hier keine Abstufungen, als welche relative Selbständigkeiten voraussetzen; die einzigen Unterschiede sind die der Aemter und Functionen. Die Vergötterung des Staatswesens ist recht eigentlich chinesischen Ursprungs und von chinesischer Geistesart. Diesem Geisteszustande ist die Sprache und Schrift der Chinesen völlig analog. Wie sich die Individuen zum Staat, so verhalten sich die Worte zur Sprache. Sie haben gegen die letztere keine Selbständigkeit, sie sind und bedeuten nichts für sich, sie sind keine Redetheile, sondern unentwickelte, entwicklungsunfähige Wortatome, daher monosyllabisch, sie haben keinen grammatikalischen, sondern nur einen musikalischen Accent, d. h. sie erhalten ihre Bedeutung nur im Sprechen, durch die Art der Intonation oder Modulation; dasselbe Wort kann, gesprochen, sehr viele Bedeutungen haben, es hat also ungesprochen oder unabhängig von der Sprache und vom Laut, d. h. für sich genommen, gar keine. „Die Bewegung der Ursprache verhält sich zur Bewegung der frei entwickelten Sprachen, wie sich die Bewegung des Himmels zu den freiwilligen, willkürlichen und mannichfaltigen Bewegungen der Thiere verhält.“ „Die Ursprache bedarf der

[1] Ebendas. XXIII. S. 527—540.

grammatischen Formen nicht, so wenig als der Weltkörper der Füße bedarf, um zu gehen."[1]

Hieraus erklärt sich, daß und warum die Zahl der chinesischen Grundwörter gering, die der Schriftzeichen dagegen außerordentlich groß ist; daß und warum die gesprochene Sprache sehr arm, die geschriebene dagegen außerordentlich reich ist. Nach Abel Remusat giebt es nicht mehr als 272 Grundwörter, die Zahl der Schriftzeichen beträgt wenigstens 80,000. Die chinesische Schrift kann nicht in Lautzeichen oder phonetischen Bildern bestehen, da dieselben Laute sehr viele und verschiedene Bedeutungen haben können: sie muß die Gegenstände selbst bezeichnen und bildet daher eine Gedanken- oder Charakterschrift, wie denn z. B. ein Mund und eine Hand voll Reis Glückseligkeit, zwei weibliche Figuren nebeneinander Zank und drei völlige Unordnung bedeuten.[2]

Da China den vormythologischen Standpunkt fixirt und aller Mythologie entgegensetzt, so war erst hier der Ort, von China und seinem Religionswesen zu reden. Da die hellenische Mythologie den gesammten mythologischen Proceß sowohl vollendet als durchschaut, so erreicht in ihr das System der Mythologie seinen Abschluß.

IV. Die hellenische Mythologie.

1. Homeros und Hesiodos.

Es ist ein Unterschied zwischen der Vollständigkeit einer Mythologie und ihrer Vollendung: sie ist vollständig, wenn sie die göttlichen Potenzen sämmtlich enthält; sie ist vollendet, wenn sie die Succession derselben zu Ende führt. Beides gilt von der ägyptischen Mythologie, nicht ebenso von der indischen. Diese ist zwar vollständig, aber ihr Bewußtsein umfaßt und unterscheidet nicht mit gleichmäßiger Bestimmtheit die Götterfolge, sondern zerfällt in verschiedene Mythologien und Religionslehren und sucht das Ende des mythologischen Processes in dessen Vernichtung. Die letzte der vollständigen Mythologien ist die hellenische, sie ist die dritte und jüngste und vereinigt als solche die ägyptische und indische Mythologie in einer höheren Synthese, da sie die Succession sämmtlicher Potenzen zu Ende führt und zwar zu einem solchen Ziel, daß ihr eigenes Bewußtsein nothwendigerweise darüber hinausgeht und sich davon befreit. In dieser Vollkommenheit

[1] XXIV. S. 541—547. — [2] XXIV. S. 550 ff.

und Freiheit ihres Bewußtseins und kraft derselben ist die hellenische Mythologie einzig und unvergleichlich; sie ist die heidnische Weltreligion in ihrer ganzen Herrlichkeit und Vollendung.

Auch in Griechenland gab es eine vormythologische und vorhellenische Zeit: die pelasgische, in welcher der Zabismus herrschte, die Religion des Uranos, die astrale. Dann folgte der Anfang und die Urzeit der eigentlichen hellenischen Mythologie, die Religion des Kronos, woraus zuletzt die Götterwelt und der Götterstaat des Zeus hervorging. Dieser steht im Vordergrunde und in der vollen Gegenwart des hellenischen Bewußtseins. Die Gestalten und Ordnungen dieser Götterwelt sind das Resultat des mythologischen Processes, welches nur durch die Auseinandersetzung, Unterscheidung und Namengebung aller in dem letzteren wirksamen Mächte zu Stande gebracht werden konnte. Diese „Auseinandersetzung", auf welcher die ganze dem hellenischen Bewußtsein gegenwärtige Mythologie beruht, ist durch Homeros geschehen, dessen volksmäßige Dichtungen Schelling nach dem Vorgange von F. A. Wolf als die Werke nicht eines Individuums, sondern eines Zeitalters betrachtet, es sei „die größte, wundervollste und unbegriffenste Erscheinung des Alterthums".[1]

Die Gegenwart weist zurück auf die Vergangenheit, auf die Ur- und Vorzeit. Wie ist diese Götterwelt, Zeus und sein Götterstaat, entstanden? Worin besteht deren Vergangenheit, Uranfänge, Ursprung? Der mythologische Proceß will nicht blos auseinandergesetzt, sondern auch durchschaut werden. Erst die Auseinandersetzung, dann die Durchschauung. Diese vollzieht sich in der Theogonie des Hesiodos. So erklärt sich jener vielberufene und vielsagende Ausspruch des Herodotos, daß jene beiden, die nicht viel mehr als vier Jahrhunderte vor ihm gelebt, den Hellenen ihre Theogonie gemacht haben.[2]

Die Zeit des Hesiodos ist später, als die homerische, welche die heroischen und monarchischen Zustände zu ihrer nächsten Voraussetzung hat, während die Lebensanschauung des Hesiodos, wie aus seinen „Werken und Tagen" erhellt, sich schon verdüstert hat: er schildert uns die zunehmende Verschlimmerung der Zeiten, die von Uebeln erfüllte Menschenwelt, die Schuld der Pandora, die Tyrannei des Zeus, das tragische Geschick des Prometheus.[3] Das homerische Epos zeigt uns

---

[1] Ebendas. Vorlesg. XXIV. S. 595. [2] Ebendas. XXV. S. 588. — [3] Vorlesg. XXVI. S. 592—594.

die hellenische Mythologie, wie sie im Leben erscheint, auf ihrem Uebergange zur Geschichte; die Theogonie des Hesiodos zeigt uns dieselbe, wie sie im Bewußtsein erscheint, auf ihrem Uebergange zur Wissenschaft und Philosophie. Die Darstellung des Göttersystems bildet den Schluß der griechischen Mythologie.[1]

2. Die Göttergeschlechter: Uranos, Kronos, Zeus.

Die beiden Urgründe sind das Chaos und die Gäa. Das Chaos ist kein mythologisches, sondern ein metaphysisches Princip, es bedeutet weder die Leere noch die Verwirrung materieller Elemente, sondern die ungeschiedene Ureinheit, aus der sich alles entfaltet. In diesem Sinne ließe sich sagen: der Punkt sei der Kreis im Chaos. Schelling findet, daß dieser Begriff des Chaos seine mythologische Gestaltung nicht in der griechischen, sondern in der altitalischen Mythologie gefunden habe, und zwar in dem Gotte Janus. Wir werden darauf zurückkommen.

Es ist bemerkenswerth, daß der theogonische Grund, das erste mythologische Princip der Theogonie, weiblich ist: die Gäa, die den Uranos erzeugt und sich mit ihm vermählt; sie erzeugt ohne den Uranos die großen Berge und das unfruchtbare Meer, den Pontos, lauter reale und materielle Naturobjecte. Gäa und Uranos bezeichnen die Vorzeit der Mythologie, den Zabismus, die Herrschaft des Uranos, die erste Periode der Theogonie.[2]

Die Söhne des Uranos und der Gäa sind das erste Göttergeschlecht, die hervorstrebenden, in der Spannung begriffenen Kräfte, die Titanen, die zur künftigen Herrschaft bestimmt sind, dann die ungeheuren, rohen Naturgewalten, die zur Unterordnung bestimmt sind, zum Dienste des künftigen Herrschers: das sind die Cyklopen und Giganten (die hundertarmigen Riesen). Der successive oder fortschreitende Polytheismus fordert ein Princip, welches den Fortschritt ermöglicht, und ein Princip, welches den Fortschritt macht: die weibliche Gottheit ermöglicht den Fortschritt, das jüngere Göttergeschlecht macht ihn; daher wird dieses allemal von der Mutter begünstigt, vom Vater gehaßt und selbst diesem feindselig. Vom Vater wird es in der Verborgenheit gehalten, von der Mutter befreit. So verhält sich die Gäa zum Uranos, später die Rhea zum Kronos. Die Titanen sind

[1] Ebendas. XXVI. S. 592 Anmerkg. — [2] XXVI. S. 596. XXVII. S. 615 bis 617. Vgl. oben S. 747 ff.

die Vorboten der Kronosherrschaft, die aus ihnen hervorgeht; die Cyklopen und Giganten sind die Vorboten der Zeusherrschaft, für welche gegen die Titanen sie streiten.[1]

Aus dem Chaos gehen hervor das Erebos (unterweltliche Dunkel) und die Nacht, aus dieser die finsteren und verderblichen Mächte: das Todesgeschick (μόρος), der bittere Spott (μῶμος), die Nemesis, die Urtäuschung (ἀπάτη), die Zwietracht (ἔρις), die falsche Rede u. s. f. Diese Kinder der Nacht sind nicht mythologische Wesen, sondern, wie sogleich einleuchtet, philosophische Begriffe.[2]

Die zweite Periode der Theogonie ist die Herrschaft der Titanen und des *Kronos*, wozu der Uebergang durch die Entmannung des Uranos stattfindet: diese geschieht durch Kronos, den *jüngsten* der Titanen, der die väterlichen Zeugungstheile rückwärts, d. h. in die Vergangenheit wirft. Wir haben die Kronosherrschaft schon früher charakterisirt: sie besteht noch in der bloßen Gewalt und Stärke des blinden, verstandlosen Seins, zugleich aber besteht sie auf dem Willen zur ausschließlichen, ungetheilten Herrschaft und ist darin schon relativ geistiger Art. Darum läßt Kronos seine Söhne nicht frei, sondern hält sie verschlungen, er läßt sie nicht aus sich heraus, sondern verschlingt sie wieder, er verhält sich zu den Kroniden, wie Uranos zu den Titanen. Der jüngste der Titanen war Kronos, der jüngste der Kroniden ist Zeus. Wie sich die Gäa zum Kronos, so verhält sich die Rhea zum Zeus. Der Sturz des Uranos durch den Kronos ist der eigentliche Anfang der *Mythologie*, der Sturz des Kronos durch den Zeus ist der eigentliche Entstehungsmoment der *griechischen* Mythologie.[3]

Die drei Söhne des Kronos und der Rhea sind Hades (Ἅιδης), Poseidon und Zeus; die drei Töchter Hestia (Vesta), Demeter und Hera. Wie sich die Hera zum Zeus, so verhält sich die Demeter zum Poseidon, die Hestia zum Hades. Es sind drei Paare. Später im Verlaufe der Theogonie erscheint Hades ohne Gattin, noch später raubt er sich die *Persephone*, die Tochter der Demeter. Gerade diese Widersprüche beweisen, daß die Theogonie kein künstliches Machwerk ist, sonst würde man sie vermieden haben, sondern daß sie aus dem mythologischen Proceß hervorgegangen, der solche Widersprüche oder Umwandlungen mit sich brachte; sie erklären sich aus dem Wesen und

---

[1] Ebendas. Vorlesg. XXVII. S. 617—621. — [2] XXVII. S. 621—623. — [3] Ebendas. S. 624 ff.

der Bedeutung der Demeter, von welcher Schelling erklärt: sie sei diejenige Gestalt, durch welche die hellenische Mythologie ihre ganze Eigenthümlichkeit erhalte, und ohne welche keine griechische Götterwelt wäre.[1]

Dieser Ausspruch, räthselhaft, wie er zunächst ist und jedem erscheinen muß, enthält nach Schelling das Geheimniß nicht blos der griechischen, sondern aller Mythologie und trifft daher auch den Kern der Mysterien, die in Eleusis gefeiert wurden. Der Hauptinhalt dieser Mysterien, mythologisch ausgedrückt und in die Form einer Fabel gekleidet, ist die Demeter als Mutter der Persephone, deren Raub durch Hades sie in Sehnsucht, Trauer und Zorn versetzt; sie ist zu versöhnen und zu begütigen, sie wird es als Mutter des Dionysos. Die Summe der Fabel ist die Versöhnung der Demeter. Die Bedeutung dieser Schicksale der göttlichen Mutter, das darin enthaltene mystische Element ist nicht allegorisch zu deuten, sondern geschichtlich und religiös. Schelling hat zweimal von diesem Thema gehandelt: in der Philosophie der Mythologie und in der Philosophie der Offenbarung, und zwar hier weit ausführlicher und klarer als dort. Um uns nicht zu wiederholen, werden wir die beiden Darstellungen zusammenfassen und die Lehre von den Mysterien im nächsten Capitel ausführen.[2]

3. Die Mythologie in Dichtung und Kunst.

Der mythologische Proceß ist nichts anderes als die Wiederholung des Naturprocesses im menschlichen Bewußtsein: auf diesem Satz als ihrem Urgrunde beruht Schellings ganze Philosophie der Mythologie. In der Schöpfung des Menschen hat der Naturproceß seine Höhe und sein Ziel erreicht, wo die Welt des blinden, bewußtlosen Seins endet, und der Uebergang in die bewußte und geistige Welt stattfindet, in die Menschheit und deren fortschreitenden Bildungsproceß, d. i. die Weltgeschichte. Diese Höhe erreicht der mythologische Proceß erst im hellenischen Bewußtsein und nur in ihm. In dem Götterstaate des Zeus, dieser geistigen und sittlichen Götterwelt in ihrer Fülle und Ordnung, in ihrer Mannichfaltigkeit und Einheit vollendet sich die Mythologie: die Götter erleben und erzeugen Schicksale, sie greifen in die Menschenwelt ein und werden eben dadurch poetisch, Gegenstände der dichterischen Anschauung und Darstellung, mit einem Wort homerische

[1] Vorlesg. XXVII. S. 626—627, S. 631. — [2] Vgl. S. W. II. Bd. 2. Vorlesg. XXVII—XXVIII. S. 632—650, und Bd. 3. Vorlesg. XIX—XXIII. S. 411 bis 530.

Wesen. Vortrefflich sagt Schelling: „Die griechischen Götter sind das, was nach der höheren Betrachtungsweise eines wissenschaftlich oder poetisch verklärten Gemüths die Dinge der Sinnenwelt sind; sie sind wirklich nur noch Erscheinung, nur Wesen einer höheren Imagination, sie machen keinen Anspruch auf höhere Wahrheit, als die wir auch dichterischen Gestalten zusprechen. Aber darum können sie nicht als selbst poetisch erzeugte betrachtet werden; diese nur noch dichterische Bedeutung kann wohl das Ende des Processes sein, aber nicht der Anfang. Diese Gestalten entstehen nicht durch Poesie, sondern sie verklären sich in Poesie; die Poesie selbst entsteht erst mit ihnen und in ihnen.“ [1]

Die griechischen Götter sind menschliche Gestalten, verklärte und erhöhte: zur Schönheit verklärt, zur Erhabenheit erhöht, sie sind schöne und erhabene Menschen, d. h. Menschenideale, die als solche dargestellt und angeschaut sein wollen; darum bedürfen sie der Bilder, darum gehören Poesie und Plastik zur Entfaltung und Vollendung der griechischen Mythologie. Auch die Plastik bedarf der allmählich fortschreitenden Entfaltung, bis sie ihr Ziel erreicht hat: nämlich die freien, von der Masse als der Matrix abgelösten Göttergestalten, mit frei bewegten, nicht an dem Leibe gleichsam angeklebten Gliedern, mit offenen Augen und echt menschlichen Gesichtszügen, nicht mehr maskenhaften, wie sie selbst noch in den äginetischen Bildwerken zu sehen sind. [2] Erst die griechischen Götter in ihrer menschlichen Schönheit und Erhabenheit sind wahrhafte, von der Natur gewollte Götter, womit verglichen alle untermenschlichen und menschenwidrigen Götterbilder Götzen zu nennen sind.

Der Entstehungsmoment der hellenischen Mythologie liegt, wie nachgewiesen, in der Vermählung des Kronos mit der Rhea, woraus die Kroniden hervorgehen: die drei Brüder Hades, Poseidon und Zeus, die der Vater verschlossen hält. In einem zu Pompeji „im Hause des Poeten“ entdeckten Wandgemälde (1825) wollte Schelling die bildliche Darstellung dieses verhängnißvollen Momentes erkennen und hat in einer eigenen Abhandlung die Erklärung bis in die Einzelheiten geistreich zu geben versucht. [3]

4. Chaos und Janus.

Drei Mythologien hat Schelling von den Gegenständen seiner Philosophie der Mythologie ausgeschlossen: die skandinavische, die alt-

[1] Ebendas. Bd. 2. Vorlesg. XXVIII. S. 647. — [2] Ebendas. S. 650—660. — [3] Ebendas. S. 679—685.

germanische und die italische, welche letztere sich in die etruskische, lateinische und römische unterscheidet. Die skandinavische sei ihrer asiatischen Ursprünglichkeit und Herkunft entfremdet und habe unter dem Einfluß des Nordens und des Christenthums ihre Originalität verloren; die altgermanische sei zerstört und nur als geringer Torso überliefert; die italische aber sei mit der griechischen verschwistert und in ihr in allen wesentlichen Bestimmungen parallel, ausgenommen eine Bestimmung, die erste von allen: nämlich die des Chaos, die in der altitalischen Mythologie weit entwickelter und ausdrucksvoller erscheine, als in der Theogonie des Hesiodos, wo sie zwar auch nichts anderes bedeute und bedeuten könne, als die Ureinheit der Potenzen, es aber gar nicht zum Vorschein komme, daß dieser Urpotenzen drei sind. Nun will Schelling nachweisen, daß der altitalische Gott Janus sowohl dem Begriff als auch dem Worte nach mit dem Chaos übereinstimme, aber den vollen Begriff desselben als der Einheit der drei Urpotenzen enthalte und bildlich darstelle.[1]

Die Ureinheit schließt die beiden ersten einander entgegengesetzten Potenzen in sich und zugleich die dritte als deren Vereinigung. In der verschlossenen Einheit sind jene beiden Potenzen einander zugewendet; sobald aber die Einheit sich öffnet und aufschließt, erscheinen sie als einander entgegengesetzt und abgewendet: daher das Doppelgesicht des Janus, das nach der gewöhnlichen Erklärung in die Vergangenheit und Zukunft blickt, das Ende und den Anfang einer Zeit bedeutet, weshalb der erste Monat des Jahres Januarius genannt werde. Nun findet sich zwischen den beiden Gesichten noch das Symbol des wachsenden Mondes, der nichts anderes bedeuten kann als die unfehlbare Zukunft, so daß der Gott Janus alle drei Zeiten darstellt: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Er zeigt nach rückwärts und vorwärts, sowohl zeitlich als räumlich. Der Ort, durch welchen man nach beiden Richtungen gehen kann, ist ein Durchgang, in geschlossenen Räumen die Thore und Thüren: daher sei nach der gewöhnlichen Erklärung Janus der Gott der Durchgänge, der Thore und Thüren, und zwar komme ihm keine andere Bedeutung zu als diese.[2]

Indessen würde eine solche Bedeutung doch nicht hinreichen, um zu erklären, warum man die Thore des Janustempels in Rom zur Zeit des Friedens geschlossen und zur Zeit des Krieges geöffnet

[1] S. oben S. 771. S. W. II. Bd. 2. Vorlesg. XXVI. S. 598—603. — [2] Ebendas. S. 603—604.

habe. Dies erkläre sich nur aus dem tiefen Sinn der Sache. Die geschlossene Einheit, in welcher die Gegensätze noch freundlich beisammen sind, bedeutet den Frieden; die geöffnete dagegen, welche die Gegensätze losläßt und den Streit derselben hervorruft, bedeutet den Krieg. In Streit und Krieg besteht die Fortdauer der Dinge, wie Herakleitos sagt: »πόλεμος ἁπάντων πατήρ«. Numa und Augustus haben den Tempel geschlossen; in den sieben Jahrhunderten zwischen beiden sei er nur einmal geschlossen worden, nach dem Ende des ersten punischen Krieges.[1]

Nicht blos als Friedensgott, sondern als die höchste Einheit des römischen Volkes habe Janus den Beinamen Quirinus. Schelling möchte diesen Namen von quire herleiten und den Janus als den Gott erklären, „in dem alles Können ist, als den ursprünglich Könnenden, den Urvermögenden", als den Gott des Sein-Könnens, d. i. der ersten Urpotenz. Wenn man ihm diese Etymologie nicht einräumen wolle, so habe er eine zweite Auskunft bereit: der Name sei „Quirinus" gesprochen worden, habe aber „Cabirinus" geheißen.

Da sind wir denn wieder bei den Kabiren, den Gottheiten von Samothrake, den Mächtigen und Gewaltigen, den Dii potes, den Urpotenzen oder verursachenden Göttern, aus denen die materiellen oder concreten Götter hervorgehen. Von diesen, den Dii, steigen wir empor zu den deorum Dii, welches die Urpotenzen oder theogonischen Mächte sind, von diesen zu dem Deus deorum: dieser ist Janus, er ist nicht der höchste der Götter, sondern der erste. Es ist ein Unterschied zwischen primus und summus; der höchste ist Jupiter, der erste ist Janus, er ist die Quelle und Einheit der Götterwelt, das principium deorum: als verschlossene Einheit die Urpotenz alles Seins, als erschlossene Einheit die Pforte zu allem Sein.[2]

Dieser Gott sei identisch mit dem Chaos der Theogonie, auch nach dem Wortlaut: Janus verhalte sich zu Chaos, wie hio zu χάω, hiare zu χάειν, beides bedeute offenstehen, klaffen; Janus (Hianus) und Chaos bedeuten den klaffenden Abgrund, die gähnende Tiefe. Ovidius im ersten Buch seines Festkalenders läßt den Janus sagen: „Chaos nannten mich die Alten". Festus giebt in der »significatio rerum« von dem Worte Chaos bei Hesiodos eine Erklärung, welche Schellings Ansicht bestätigt: „es sei die noch verworrene Ureinheit (confusa quae-

[1] Ebendas. S. 607 ff. — [2] Ebendas. S. 604—606, S. 609—610.

dam unitas ab initio), die offene und gähnende Tiefe; was die Griechen χαίνειν nennen, heiße bei den Römern hiare; davon komme Hianus oder mit Weglassung der Aspiration Janus, der erste der Götter, der Urgrund aller Dinge". Der weibliche Janus ist die göttliche Jana, Diva Jana oder Diana, und da diese der Mond ist, so sind Janus und Jana, wie Buttmann will, Sonne und Mond. Schelling dagegen möchte in der ersten Silbe des Namens die Bedeutung der Zweiheit erkennen und Diana als die Urheberin der Zweiheit und der Spannung deuten: ihr Attribut sei der Bogen, dessen abwechselnde Spannung und Abspannung ein bekanntes Symbol des Weltprocesses und der Weltharmonie sei.

Seneca in seiner Tragödie „Herkules auf Oeta" läßt den Chor verkündigen, daß einst die himmlische Burg zusammenstürzen, alles untergehen und die Götter in das Chaos zurückkehren werden. „Demnach wird das Chaos ebenso das Ende der Götter, wie es bei Hesiodos ihr Anfang war."[1]

Fünfundvierzigstes Capitel.

Die griechischen Mysterien.

I. Das mystische Grundthema.

In dem Wesen der griechischen, wie aller Mythologie liegt für uns etwas Räthselhaftes und Geheimnißvolles, das durch keine noch so gelehrte Kenntniß und Beschreibung erklärt wird. Wie war es möglich, daß diese Götter, deren Nichtigkeit dem aufgeklärten Bewußtsein sofort einleuchtet, ernsthaft geglaubt wurden, daß sie Gegenstände des Cultus und der Religion waren, daß sie es trotz ihrer Succession und Vergänglichkeit blieben? Es heißt diese Frage nicht beantworten, sondern aus dem Wege räumen, wenn man die Gestalten des Polytheismus für Wahngebilde ausgiebt und demselben alle religiöse Realität abspricht. Der Polytheismus beruht auf dem Fundamente des religiösen Bewußtseins und seiner Geschichte, er besteht in Phänomenen,

---

[1] Ebendas. XXVIII. S. 610—614. Dem griechischen χαίνειν entspricht im Deutschen das Wort gähnen. Um den „Janus" seinen Zuhörern recht in die Ohren fallen zu lassen, bemerkt Schelling, daß nach berliner Aussprache das Chaos „eine jähnende Tiefe" sei. (S. 614.)

die aus den Bedingungen des religiösen Bewußtseins ebenso nothwendig hervorgehen, wie die Erscheinungen der Sinnenwelt aus denen des sinnlichen. Um diesen Gesichtspunkt festzustellen und auf ihn die religiöse Wahrheit der Mythologie zu gründen, hat Schelling seine historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der letzteren geschrieben. Er behandelt die Mythologie als die Phänomenologie des religiösen Bewußtseins und nimmt daher dessen nothwendige Standpunkte und die entsprechenden Erscheinungen als historische Realitäten. Diese Erklärungsweise ist echt philosophisch. Man muß sich dieselbe wohl gegenwärtig erhalten, um gewisse Aussprüche des Philosophen zu verstehen und nicht ungeheuerliche Dinge zu vernehmen, wenn er z. B. von der Demeter als einer Form des mythologischen Bewußtseins redet; wenn er sagt: „Persephone bedeutet uns nicht blos, sondern ist das Princip selbst, für das wir sie ausgeben, ein wirklich existirendes Wesen, und eben dies gilt von allen anderen Göttern.“ „Die Eigenthümlichkeit meiner Erklärung ist eben diese, in den Mysterien ebensowohl als in den Vorstellungen der Mythologie die durchgängige Eigentlichkeit zu behaupten.“ [1]

Die Geschichte des religiösen Bewußtseins ist der Grund und das Wesen aller Mythologie, in ihr besteht deren eigentliches Geheimniß, das als solches erst am Ende des mythologischen Processes, nachdem derselbe in seinem ganzen Umfange ausgeführt und erlebt ist, zum Bewußtsein und zur Darstellung gelangen kann. Dies geschieht in den griechischen Mysterien, die zwar schon in der vorhomerischen Zeit wurzeln, aber erst in der nachhomerischen ausgebildet werden und nicht lange vor den Perserkriegen ihre Höhe erreichen. Die höchsten und heiligsten Mysterien waren die attischen, die in Eleusis gefeiert wurden und der Demeter, der Persephone und dem Dionysos geweiht waren.

Die Einweihung (τελετή) durchlief mehrere Grade: die ersten bestanden in allerhand Schrecken und Angst erregenden Erscheinungen, die letzten und höchsten in der Anschauung der heiligen Handlungen (ἐποπτεία) und in der Belehrung (μύησις). Alle Hellenen konnten eingeweiht werden, die meisten waren es, einige Männer von unvergleichlicher Art wollten uneingeweiht bleiben, wie Sokrates und Epaminondas. Die Profanation der Mysterien galt, gleich dem Versuch der

[1] S. W. II. Bd. 3. Vorlesg. XXII. S. 500 ff.

Auflösung des Demos und der Demokratie, für den strafwürdigsten Frevel, der mit Verbannung und Tod bedroht war. Zwei Männer von grundverschiedener Art, wie Aeschylos und Alkibiades, geriethen in den Verdacht, sie profanirt zu haben.[1]

Ueber den Ursprung, den Inhalt und die Bedeutung der Mysterien wird gestritten. Die rationalistische und die mystische Erklärung stehen einander entgegen: die Hauptvertreter der ersten, welche Schelling sich gegenüber sieht, sind Voß und Lobeck; der Hauptvertreter der zweiten, dem Schelling sich verwandt fühlt, ist Creuzer. Seit dem Werke des englischen Bischofs Warburton über „Die göttliche Sendung des Moses" (1738) habe die rationalistische Schule gemeint, daß in den Mysterien das Gegentheil der öffentlichen Religion gelehrt worden sei, nämlich die Einheit Gottes oder der Monotheismus; daß man den Eingeweihtesten die Nichtigkeit des Polytheismus offenbart und kund gethan habe, daß die sogenannten Götter in Wahrheit nichts anderes seien, als personificirte Naturkräfte und vergötterte Menschen.

Neuerdings werde die Sache noch platter gefaßt und die Eleusinien für die Feier der Stiftung des Ackerbaues genommen, den man durch allerhand symbolische Handlungen darstelle, bei welchen nachahmenden Darstellungen, wie Schelling zu bemerken nicht unterläßt, man auch den Dünger, diese „Seele" der Landwirthschaft, nicht hätte vergessen dürfen. Demeter gelte für die Göttin nicht blos des Ackerbaus, sondern auch der Pflanzenwelt (was sie nie war), ihre Tochter Persephone für die Personifikation des Saatkorns u. s. w. Der Ackerbau hat nichts Mystisches, die Mysterien sind keine Landwirthschaftslehre, die Eleusinien kein cours d'agriculture. Wozu sich in solche Mysterien einweihen lassen, wenn sie doch nichts anderes enthielten, als was im gewöhnlichen Leben weit deutlicher und anschaulicher vorhanden war? Man müßte den Hellenen vorhalten, was Schiller in den Xenien Shakespeares Schatten den Theaterbesuchern kotzebuescher Stücke zurufen läßt: „Aber das habt ihr ja alles bequemer und besser zu Hause!"[2]

Alle Religion entsteht aus dem Drange nach Befreiung und Erlösung von den Uebeln der Welt, das Ziel der Befreiung besteht im Freisein, das der Erlösung im Erlöstsein.[3] Der Erlösungszustand ist

[1] Ebendas. Vorlesg. XXII. S. 503—507. — [2] Bd. 2. Vorlesg. XXVII. S. 636 bis 640. — [3] XXV. S. 587.

das Ziel der Religion und das Thema der Zukunftsreligion. Die Zukunft ist unbekannt, unsichtbar, unserer äußeren Anschauung verschlossen, aber dem inneren, von der Religion erleuchteten Blicke offenbar. Diese innere, in die Zukunft gerichtete Erleuchtung ist ein großes Mysterium. Wir werden sehen, welche Bedeutung in den eleusinischen Mysterien Schelling der Zukunftsreligion zuschreibt.

II. Die mystischen Gottheiten.

Der religiöse Befreiungsdrang setzt eine Macht voraus, die auf uns lastet, von der erlöst zu werden wir bedürfen und begehren: eine zu überwindende und überwindliche Macht. Die allesbeherrschende und vernichtende, schrankenlose Naturmacht, das allgewaltige, blinde, ungeistige Sein war als Gott Uranos der Gegenstand der astralen Religion. Die fortschreitende Ueberwindung dieser Macht und die Vergeistigung des Ueberwinders ist das durchgängige Thema des gesammten mythologischen Processes. Die Ueberwindlichkeit jenes blinden allmächtigen Seins erscheint dem religiösen Bewußtsein in der Gestalt der weiblichen und mütterlichen Gottheit, die in drei Hauptstufen dergestalt fortschreitet, daß jene Ueberwindung zuerst ermöglicht, dann verwirklicht, zuletzt vollbracht wird. Auf der ersten Stufe erscheint die Göttin als Urania, auf der zweiten als Kybele, auf der dritten als Demeter.[1]

Der weiblichen Gottheit folgt der zweite, neue, fortschreitende und befreiende Gott, dessen Ankunft sie vorbereitet, der Ueberwinder, der Sohn der Göttin Mutter. Der Sohn der Urania ist Kronos, nicht mehr der Allgott, sondern der eine ausschließliche, der es sein und bleiben möchte, daher durch eine höhere Macht zu überwinden ist, wie er den Uranos überwunden hat; der Sohn der Kybele ist Zeus, der Sohn der Demeter ist Dionysos. Dieser ist nicht der ausschließliche und mißgünstige, sondern der günstige Gott, der des getheilten Seins, der freien Mannichfaltigkeit der Dinge, der Gott der Entfaltung, des Wachsthums, der Lebensfülle, der holde, wohlthätige, wahrhaft befreiende Gott, der σωτήρ.

1. Dionysos.

Dionysos ist recht eigentlich der Typus des befreienden, heilbringenden, menschenfreundlichen Gottes, der als solcher erst im Be-

[1] Ebendas. Bd. 3. Vorlesg. XIX. S. 411 ff.

wußtsein der hellenischen Mythologie zur vollen Geltung und Reife gedeihen, gleichsam ausgetragen werden konnte: hier erscheint darum dieses göttliche Urwesen (die zweite Urpotenz, wie Schelling sagt) erst am Ende, als der jüngste der Götter, der letzte der Zeussöhne, der Sohn des Zeus und der Semele, des höchsten der Götter und der sterblichen Mutter, den Zeus in seinen Lenden verbirgt, nicht um ihn zu unterdrücken (nach Kronos Art), sondern um ihn reif werden zu lassen. Dieser Dionysos ist nicht blos der Gott der Entfaltung und des Wachsthums, sondern selbst ein sich entfaltender und allmählich heranwachsender Gott.[1]

Er ist in der Mythologie der Sohn der Semele, in den Mysterien der Sohn der Demeter. Um die ganze Entfaltung dieses Gottes in dem Bewußtsein der hellenischen Mythologie zu erkennen, haben wir nicht blos einen zweifachen, sondern einen *dreifachen* Dionysos zu unterscheiden: 1) den unterweltlichen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgetretenen, welcher identisch ist mit dem Hades, weshalb Herakleitos gesagt habe: »῞Αιδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός«,[2] 2) den oberweltlichen, gegenwärtigen, in voller Herrschaft begriffenen, welcher ist der thebanische Dionysos, der Sohn des Zeus und der Semele; 3) den kommenden und künftigen Herrscher, der zukünftigen Herrschaft entgegenreifenden: dieser ist der Sohn der Demeter. Der unterweltliche Dionysos, der Gemahl der Persephone, heißt *Zagreus*; der Sohn der Semele, der Gott des Weins und des Weinbaues, heißt *Bakchos*; der Sohn der Demeter heißt *Jakchos*, so genannt von dem Jubel und Jubelgesang, der ihm zujauchzt. Von diesen drei Gestalten des Dionysos sind die erste und dritte, Zagreus und Jakchos, esoterisch und mystisch, sie gehören in die eleusinischen Mysterien, während Dionysos-Bakchos, der Gott des Weins, durchaus exoterisch ist und nur in den öffentlichen Weinfesten, den großen und kleinen Dionysien, gefeiert wurde, aus deren Chören die Tragödie und der Dithyrambus hervorgingen.[3]

Nach dem dreifachen Unterschiede in der Bedeutung und im Namen des Dionysos ist auch sein Verhältniß zur Demeter ein dreifaches: als

---

[1] Ebendas. Vorlesg. XIX. S. 422—426. — [2] XXI. S. 465. Dieses herakleitische Wort ist in einem noch tieferen Sinne zu verstehen, als in dem mythologischen und mystischen, in welchem Schelling es nimmt. Nach der Lehre des Philosophen sind Sein und Nichtsein, Leben und Sterben identisch: das menschliche Leben ist der Tod des göttlichen und umgekehrt; daher sind Hades und Dionysos dasselbe Wesen. — [3] XIX. S. 431—435.

Zagreus ist er der Gatte der Persephone, der Tochter der Demeter; als Bakchos ist er der Genosse und Mitgott (πάρεδρος) der Demeter; als Jakchos ist er ihr Sohn. Das erste und dritte Verhältniß ist eleusinisch und mystisch, das mittlere dagegen fällt ganz in die öffentliche Religion und deren Cultus. Jeder der drei Gestalten des Dionysos steht eine weibliche gegenüber, die zu ihm gehört und mit ihm ein Götterpaar bildet: zu dem Zagreus (Hades) gehört die Persephone als Gattin, zum Bakchos die Demeter als Genossin (πάρεδρος), zum Jakchos die Kore als Gattin und Schwester. Jakchos und Kore sind die Kinder der Demeter, wie in der römischen Mythologie Liber und Libera die der Ceres. Die drei dionysischen Göttergestalten, diese dionysische Trias, bilden im Grunde ein einziges Wesen, dessen Stufen oder Potenzen sie ausmachen: sie sind die Geschichte eines und desselben Gottes: diese Gottesgeschichte steht im Mittelpunkte der eleusinischen Mysterien.[1]

Der Fortschritt von dem alten Gott zu dem neuen, diese Götterfolge und Göttergeschichte, worin das Wesen des successiven Polytheismus sich darstellt und auslebt, kann nicht stattfinden, ohne das mythologische Bewußtsein zu erschüttern, da der Vorgang im Innersten desselben geschieht. Der successive Polytheismus oder die Mythologie ist die Geschichte des religiösen Bewußtseins, das mythologische Bewußtsein ist der Götterglaube; die Epochen und Krisen der Göttergeschichte, objectiv genommen, sind, subjectiv gefaßt, die Epochen und Krisen des Götterglaubens. Dieser, im Uebergange und Fortschritt von dem einen Gotte zum anderen begriffen, muß Zustände erleben, in denen er, an dem alten Gotte irre geworden, von dem neuen erfüllt, in eine Art religiösen Taumel und Gottestrunkenheit geräth, die sich orgiastisch äußert und darstellt, wie im Cultus der Kybele in den Korybanten, in dem (der Geburt) des Zeus in den Kureten, in dem des zweiten Dionysos in den bacchischen Aufzügen, insbesondere in den Bacchantinnen und Mänaden.[2]

[1] Ebendas. Vorlesg. XXI. S. 482 ff. — [2] Jene ausschweifenden geheimen Orgien, die man unter dem Namen „Bacchanalien" versteht, und welche der römische Senat im Jahre 186 v. Chr. zu verfolgen und auszurotten beschloß, haben nichts mit den Bacchusfesten oder der Feier des zweiten Dionysos zu thun. Schelling vermuthet deren Ursprung in den sogenannten „Sabazien", welche die Erscheinung des ersten Dionysos (Sabazios) feierten, mit dem Cultus der Kybele zusammenhingen und mit dem dazu gehörigen Phallusdienst (Phallagogien) vielleicht aus Aegypten nach Griechenland kamen. Vorlesg. XIX. S. 422—426. Ueber den Cultus der Kybele und die Korybanten vgl. oben Cap. XLIV, S. 755.

Das Aufathmen von der Last einer erdrückenden Herrschaft, wie der des Kronos, das Ergriffensein von der wohlthätigen Gegenwart des befreienden Gottes, wie der des Dionysos, diese Gefühle müssen sich in den hellen, tobenden, bis zum wildesten Sinnentaumel fortgerissenen Jubel ergießen, wie der Orgiasmus sich in den bacchischen Aufzügen ausläßt. In dem Gefolge des Dionysos erscheinen die Tityri und Satyri mit ihren Hirschkalbfellen, die Repräsentanten des thierähnlichen Lebens, von dem dieser friedliche und gesellige Gott die Menschen befreit hat; die Spieße mit Epheu und Weinlaub umwunden, sind Thyrsusstäbe geworden; Silenus, der erste, älteste und klügste der Satyrn, der treueste Gefährte des Bacchus, reitet auf dem Esel, dem Thiere des Friedens. Wie Silenus zur Menschenwelt, so verhalte sich der bockfüßige, am ganzen Leibe behaarte Pan zum Natur- und Waldleben; wahrscheinlich sei durch die Aspiration des ersten Lautes aus Pan Faun entstanden, und so sei der Faunus und die Fauni in die Gesellschaft des Bacchus gekommen.[1]

Demeter und Dionysos-Bakchos, die Göttin des Ackerbaues und der Gott des Weinbaues, gehören zusammen: die Spenderin der Brodfrucht und der Spender des Weins. „Der Wein ist das Geschenk des schon vergeistigten Gottes, wie die Saatfrucht die Gabe der dem höheren Gott nur erst sich hingebenden Demeter. Wie diese die den Leib nährende Frucht, so ist jener die das höhere Geistesleben anregende, die verborgenen Wonnen wie die tiefsten Schmerzen des Lebens hervorrufende Gabe."[2]

Da der Fortgang von den unterdrückenden zu den befreienden Mächten den bewegenden Grundgedanken aller Mythologie ausmacht, der Typus aber des befreienden Gottes Dionysos ist, so begreift man, wie Schelling sagen konnte: „daß der Begriff des Dionysos ein aller Mythologie wesentlicher, inwohnender ist, und ohne den sie gar nicht gedacht werden kann".[3] Er hat dasselbe von der Demeter und von der Persephone gesagt. Das richtige Verständniß dieser, wie es scheint, so wunderlichen und widerstreitenden Aussprüche enthält den Schlüssel zum Verständniß seiner Philosophie der Mythologie und seiner Erklärung der eleusinischen Mysterien. Für die meisten sind die Geschichten der Demeter, der Persephone und des Dionysos Mythen unter und neben anderen; nach Schellings Auffassung sind sie die Grundmythen oder der Grundmythus der Mythologie überhaupt.

[1] Ebendas. XIX. S. 437—441. — [2] Ebendas. S. 437. — [3] Ebendas. S. 425.

Um das Verhältniß sogleich in aller Kürze und Bündigkeit auszusprechen: ohne Dionysos hat die Mythologie kein Ziel, ohne Demeter keinen Fortgang, ohne Persephone keinen Anfang; daher läßt sich von jeder dieser drei Gottheiten ohne Widerstreit sagen, daß ohne sie die Mythologie nicht sein könne.

2. Demeter.

Der Fortgang geschieht von den alten Göttern zu den neuen, von den herrischen und despotischen zu den befreienden und erlösenden, vom Kronos zum Zeus und Dionysos. Auf diesen Uebergang gestellt und in demselben begriffen, ist das religiöse Bewußtsein zwischen beiden getheilt, es ist dem alten realen Gott noch anhänglich, den neuen idealen vorbereitend und erwartend. Dieses zwischen Vergangenheit und Zukunft getheilte, jener noch anhängliche, dieser sich zuwendende, von der ersten zur anderen fortschreitende religiöse Bewußtsein ist mythologisch dargestellt in der Demeter. Es ist etwas in ihr, das noch dem alten Gotte angehört und ihm verfällt, dem Gotte, der nunmehr in das Dunkel der Vergangenheit zurücktritt und zum Gotte der Unterwelt oder zum Hades wird. Dieser Theil der Demeter, den sie von sich absondern und dem Hades preisgeben muß, erscheint mythologisch als ihre Tochter Persephone. Der Verlust ist kein freiwilliger, sondern Demeter muß sich die Tochter von dem Gotte der Unterwelt entreißen lassen: dieser Vorgang erscheint mythologisch als der Raub der Persephone und deren Vermählung mit dem Hades. Das religiöse Bewußtsein, des alten Gottes verlustig, von dem neuen noch unerfüllt, wird nun von Sehnsucht nach der Vergangenheit, von Trauer und Zorn über die Gegenwart bewegt: das ist die trauernde, suchende, erzürnte Demeter, die zu tröstende und zu versöhnende, endlich durch die Geburt des Dionysos-Jakchos wirklich versöhnte.[1]

3. Die Urthat und die Urtäuschung. Nemesis und Apate.

Die Mythologie ist nichts anderes als die Wiederholung des Naturprocesses im menschlichen Bewußtsein. Schelling kann diesen seinen Fundamentalsatz nicht oft genug einschärfen. Das menschliche Bewußtsein ist aber selbst aus dem fortschreitenden Naturprocesse her-

---

[1] Bd. 2. Vorlesg. XXVII. S. 627—632. Bd. 3. Vorlesg. XIX. S. 411—415, S. 422. XXI. S. 483 ff.

vorgegangen, dieser hat in jenem sein Ziel und seine Vollendung erreicht; der Mensch als selbstbewußtes, geistiges Wesen findet sich auf eine Höhe gestellt, wo es bei ihm steht, ob er sich über die Natur wirklich erheben, höher hinauf fortschreiten, in Wahrheit urbildlich und Gott ebenbildlich sein und werden, oder ob er aus eigener Sucht und Verblendung in den dunklen Naturproceß zurücksinken und damit dem unvermeidlichen Schicksal anheimfallen will, nunmehr den Naturproceß in seinem Bewußtsein noch einmal zu erleben und zu wiederholen. Wenn er das erste thut, so ist die Mythologie unmöglich. Wenn er das zweite thut, so ist sie nothwendig und entwickelt sich unwiderruflich von Anfang bis Ende. Hier heißt es nach Schellings Potenzenlehre buchstäblich: Wer A sagt, muß B sagen.

Der Mensch nach der ihm gewordenen Macht kann beides. Was von beiden geschieht, hängt nicht von dem ab, was er kann, sondern von dem, was er will: ob er sich über die Natur ins Uebercreatürliche erhebt, oder ob er sich in die Creatur vergafft und dann (wie er nun nicht mehr anders kann) die Naturmächte vergöttert. Es ist demnach eine Urthat der menschlichen Freiheit, die den Ursprung und Anfang aller Mythologie zur Folge hat, über Sein oder Nichtsein der letzteren entscheidet, also auch über den Weg, welchen die Religion und Geschichte der Menschheit nimmt. Daher ist diese That „übergeschichtlich", aller Erinnerung, allem willkürlichen Denken entrückt, also „unvordenklich", nur aus ihren Folgen und Früchten erkennbar, aus den letzten und reifsten Früchten der Mythologie, also aus der griechischen Mythologie und ihren Mysterien.

Hier müssen wir unsere Leser an Schellings frühere Schriften erinnern, in welchen die gegenwärtigen Lehren bereits angelegt sind und wurzeln, namentlich an seine Abhandlung über „Philosophie und Religion" und seine „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit". Wir haben in diesem Werke die Entstehung und den Inhalt jener Schriften ausführlich dargelegt. Man vergegenwärtige sich insbesondere aus der Freiheitslehre folgende Stelle: Auf den höchsten Punkt der Natur gestellt, lockt den Menschen der tiefe Grund, aus dem er emporgestiegen, zurück in den Abgrund, „wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen". Wenn er

herabstürzt und der Lockung nicht widersteht, so fällt er durch seine eigene That.[1]

Jene Urthat der Freiheit ist ein Factum, eine Urthatsache, ein „Urvorfall", der auch nicht hätte geschehen können, aber nun einmal geschehen ist und in allen seinen Folgen getragen und ausgelebt werden muß, bis die Folgen erschöpft sind. Die That ist grundlos, darum zufällig: sie ist der „Urzufall", der älteste (fortuna primigenia), ihre Folgen sind nothwendig und unvermeidlich: sie ist ein unvordenkliches Verhängnis, ein unabwendliches Schicksal.

Auf die Höhe der Natur gestellt, findet sich das menschliche Bewußtsein im Besitz einer Macht, die es nicht errungen und verdient hat, sondern die ihm zugefallen ist wie ein unverdientes Glück, das den gerechten Unwillen hervorruft. Dieser Unwille, dem Menschen abhold, ist die Nemesis (νέμεσις), die Tochter der Nacht, als welche sie im Anfange der Theogonie des Hesiodos erscheint, selbst als ein mythologisches Wesen. Seine Macht, die ein unverdientes Glück war, hat den Menschen bethört und verblendet: in dieser Selbstverblendung besteht die Urtäuschung (ἀπάτη), die Schwester der Nemesis. Aus dem unverdienten Glück wird das verschuldete Unglück.[2]

Die wahre Selbsterhebung des Menschen, zugleich die echte und richtige Art seiner Unterordnung, wäre der unmittelbare Weg zu Gott gewesen, während seine falsche Selbsterhebung, die mit der Selbstverblendung Hand in Hand geht, seine falsche Unterordnung ist, nämlich seine Wiederunterwerfung unter die blinde Natur, die nun mit blinder Gewalt sein Bewußtsein ergreift und beherrscht. Eben darin besteht der mythologische Proceß. Die Nemesis und Apate sind nicht die Urgründe seiner freien Willensthat (sonst wäre diese nicht frei), sondern deren Urfolgen; daher erscheinen sie selbst unter den ersten mythologischen Wesen, sie erscheinen als solche nicht in der Mythologie, sondern in der Theogonie, die selbst schon in ihrer Art eine Philosophie der Mythologie ist. In diesem Sinne hat sie auch Schelling an die Spitze seiner philosophischen Betrachtungen gestellt.

Jene Urthat des Willens hätte auch nicht geschehen können: darum nennt sie Schelling den Urzufall. Da sie in der Selbstverblendung und falschen Selbsterhebung besteht, so hätte sie auch nicht

[1] S. oben Buch II. Cap. XXXVIII. S. 651. Vgl. Cap. XXXVII. S. 648 ff. Cap. XXXVI. S. 622—627. — [2] S. W. II. Bd. 2. Vorlesg. VII. S. 143, S. 145 bis 151. VIII. S. 153 ff.

geschehen sollen: eben darin liegt die Urtäuschung oder der Grundirrthum, der sich durch die ganze Mythologie hindurchzieht.

Alle Gestalten der Mythologie sind vom menschlichen Bewußtsein erlebt und geglaubt, sie sind in dieser Rücksicht voller Leben und Wirklichkeit; aber sie gehören zugleich ins Reich der Maja und sind von Anfang an dem Untergange geweiht.

4. Die Persephone.

Der subjective Anfang der ganzen Mythologie, der als solcher erst dem Bewußtsein der griechischen aufging und hier selbst zur mythologischen Vorstellung gelangte, ist der Mythus und die Lehre von der Persephone, welche erleuchtet zu haben das Hauptverdienst Creuzers sei. Der Kern des Mythus sei die Versuchung und der Fall der Persephone (dem Sündenfall im Paradiese vergleichbar). Zeus in Schlangengestalt habe die im festen Gewahrsam verschlossene Jungfrau beschlichen und ihr die Unschuld geraubt, sie habe den Dionysos Zagreus geboren, den ersten, rohen und wilden, unholden und unmenschlichen Dionysos (ὠμηστής), der, von seinen Widersachern zerrissen, in das Dunkel der Vergangenheit, wohin er gehört, zurücktritt (Διόνυσος χθόνιος) und als Hades das Todtenreich beherrscht. (Ob erst die Orphiker in diesen Dionysos-Mythus die Zerreißung durch die Titanen oder nur die Titanen in den Zerreißungsmythus hineingetragen haben, ob nach Pausanias gar erst Onomakritos diese Zerreißungsgeschichte homerisirt und mythologisirt habe, bleibe dahingestellt.) Als Hades raubt er die Persephone und macht sie zu seiner Gattin.[1]

Dieses sind die Grundzüge des Persephone-Mythus, welchen Schelling so verstanden wissen will, daß sich darin jener Rückfall des menschlichen Geistes unter die blinde und dunkle Naturgewalt abspiegele, woraus das mythologische Bewußtsein (die heidnische Religion) hervorgegangen sei. Die Neuplatoniker haben die Niederfahrt der Persephone in den Hades so erklärt, daß dieselbe den Fall oder das Herabsinken der menschlichen Seele aus ihrem präexistenten, vormateriellen Zustande in den irdischen Leib und die Sinnenwelt bedeute. Ich sollte meinen, daß beide Erklärungen dieselbe Grundanschauung enthalten und also im Grunde einander gleich sind, während Schelling die seinige nachdrücklich von der neuplatonischen unterscheidet, da jene sich auf ein Ur-

[1] Ebendas. VIII. S. 161. Vgl. Bd. 3. Vorlesg. XXI. S. 465—474. S. 479—481.

factum gründe, also factisch sei, diese dagegen blos allegorisch. Warum aber sollte nach platonischer Anschauung der Fall der menschlichen Seele, diese intelligible Urthat, nicht auch für ein Urfactum gelten?[1]

III. Die Mysterienlehre.

1. Die beiden Grundprobleme.

Die Göttin-Mutter, dieses Princip der fortschreitenden Göttergeschichte, wie zu wiederholten malen gezeigt worden ist, erscheint uns in dreifacher Gestalt: als Urania, Kybele und Demeter. Ebenso erscheint Dionysos, der befreiende Gott, in dreifacher Gestalt: als Zagreus (Hades), Bakchos und Jakchos. Auch die Persephone sehen wir in dreifacher Gestalt: als die Tochter der Demeter, als die Gattin des Hades und als Kore, die wiedergeborene, obere, himmlische Persephone. Diese drei Gottheiten, jede in dreifacher Gestalt, zeigen uns die Geschichte göttlicher Leiden und Erlösungen: die auf beschwerlichen Pfaden umherirrende, von Sehnsucht, Trauer und Zorn erfüllte, zuletzt versöhnte Demeter, der durch Leiden und Tod zur Verjüngung und Auferstehung fortschreitende Dionysos, die der Versuchung und dem Hades anheimgefallene, in jungfräulicher Gestalt wiedergeborene und wiederauferstandene Persephone.[2]

Darum sind diese Gottheiten *mystisch*. Die beiden mystischen Elemente oder Stoffe, die ihre Geschichte enthält, betreffen die großen Geheimnisse der Zukunft, sowohl der Zukunft des Einzelnen als auch der des menschlichen Geschlechts: das erste Mysterium ist das *Leben nach dem Tode*, die jenseitigen Zustände im Hades, das unterweltliche Jenseits; das zweite Mysterium ist die *Religion der Zukunft*, die jenseitigen Zustände auf der Oberwelt, das weltgeschichtliche Jenseits. Dies sind die beiden großen Themata der eleusinischen Geheimnisse: es sind die ewigen Mysterien der Menschheit, die noch heute so gültig sind, wie damals. Wer über die eigene Zukunft und über die seines Geschlechts völlig beruhigt sein kann, bedarf keines Trostes mehr und ist frei von aller Betrübniß, wie die Eingeweihten in Eleusis: *οὐδεὶς μυούμενος ὀδύρεται.*[3]

2. Das Leben nach dem Tode.

Durch die eleusinischen Weihen soll die Todesfurcht völlig beschwichtigt, die künftige Seligkeit vorbereitet, vorempfunden, verbürgt

[1] Bd. 3. Vorlesg. XXII. S. 500—501. [2] Ebendas. XXI. S. 488 ff. — [3] Ebendas. XXII. S. 502 u. 503 (Anmerk.).

werden. Die Ungeweihten, wie Plato seinen Sokrates im Phädon sagen läßt, werden im Hades im Schlamm liegen, die Geweihten dagegen werden bei den Göttern sein. In ihrem vorleiblichen, himmlischen Dasein, wie es im platonischen Phädros heißt, habe die Seele im Gefolge der Götter selbst das wahrhaft Seiende, die reine, fleckenlose Schönheit geschaut. In ihrem leiblichen, irdischen Zustande, im Anblicke der sinnlichen, getrübten Abbilder werden einige Seelen von der Erinnerung an die reine Schönheit ergriffen, sie werden dadurch beflügelt und wollen sich emporschwingen; diese Seelen sind die begeisterten, deren wenige sind, denn viele tragen den Thyrsus, wenige aber sind (im wahren Sinne des Worts) Bacchanten (βάκχοι), d. h. gottestrunken oder begeistert. So heißt es im Phädon, den Schelling einem Zaubergesange vergleicht, durch welchen die Furcht vor dem Sterben beschwichtigt und beschworen wird; deshalb nennt er ihn sehr schön einen umgekehrten Sirenengesang, „der, anstatt wie der Gesang der fabelhaften Sirenen in die Sinnlichkeit hinabzuziehen, uns vielmehr über sie hinaufzieht und erhebt". Ein solcher umgekehrter Sirenengesang sind auch die Mysterien.[1]

Der Urzustand der Seele soll auch ihr Endziel sein. Zu diesem führt der Weg des Lebens durch die Reinigungen und Läuterungen (καθάρσεις), deren sicherste darin besteht, daß man die Irrungen des Lebens erkennt, die Schattenbilder und Scheinwerthe der Welt durchschaut, die Wahrheit sucht und einsieht. Dazu treibt allein das innere Wahrheitsbedürfnis: das ist die sokratische Weihe. Die eleusinischen Weihen, selbst nach Graden geordnet, bezwecken die stufenmäßige Läuterung. Nach einer Stelle in den platonischen Gesetzen wird in den Mysterien gelehrt, daß den Mörder ewige Strafen im Hades wie in seiner irdischen Wiedergeburt verfolgen werden. Nach einer Stelle im pseudo-platonischen Axiochos sollen die Frommen an den Ort ewiger Freuden gelangen und die Eingeweihten den Vorsitz haben.[2]

Die Läuterung, welche in den Mysterien bezweckt wurde, konnte in nichts anderem bestehen, als in der Befreiung der Seele aus den Banden der Materie und von den Begierden und Leidenschaften, die sie an das leibliche Dasein fesseln. In der Versöhnung der Demeter nach langem Herumirren (πλάναι) auf beschwerlichen Pfaden zeigte

---

[1] Ebendas. Bd. 3. XX. S. 452, 455, 458. — [2] Ebendas. XXII. S. 493—494. Vgl. Plato, Phädrus 250 B, Phädon 69 C. Gesetze IX. 870, D. E. Axiochos 371 D.

sich den Eingeweihten das Endziel der Lebenskämpfe; das Vorbild aber der errungenen Lauterkeit und Seligkeit schauten sie in der Geschichte des triumphirenden, durch Leiden und Tod hindurchgehenden Gottes. Auf die Frage nach der allgemeinen Lehre der Mysterien lautet die positive Antwort: „Nichts anderes als die Geschichte des religiösen Bewußtseins oder, objectiv ausgedrückt, die Geschichte des Gottes selbst, der aus ursprünglicher Ungeistigkeit zur vollkommenen Vergeistigung sich überwunden und verklärt hat". „Diese Lehre (von dem geistigen Gott) war in den Mysterien nicht als Lehre, sondern als Geschichte, und konnte als solche auch nur durch wirkliche Vorgänge dargestellt werden. Ein unzweifelhafter Inhalt der Mysterien war also gewiß diese Darstellung der Leiden des Gottes in seinem Durchgang durch das blinde Sein." Von dieser Geschichte des Gottes leitete sich dann erst auch alles Andere her, was in den Mysterien gelehrt wurde. In dieser war zugleich die Sitten-, war zugleich die Unsterblichkeitslehre mitgegeben. Alles, was das menschliche Leben Schmerzliches und schwer Ueberwindliches hat, hatte auch der Gott bestanden; daher sagte man: „kein Eingeweihter ist betrübt".[1]

Die Geschichte des Gottes ist zugleich die größte und bedeutungsvollste aller Tragödien, denn in ihr offenbart sich das Schicksal der Welt, in dessen Anschauung die Gefühle der Einzelschicksale, das Mitleid mit dem eigenen Weh, die Furcht für das eigene Wohl und vor dem eigenen Schicksal verstummen. Eben in dieser Erhebung besteht jene Läuterung der Affecte des Mitleidens und der Furcht (*κάθαρσις*), welche nach Aristoteles die Tragödie bezweckt. Vielleicht, daß ihm in seiner Erklärung der Tragödie die Wirkung der Mysterien vorschwebte. „Denn wer konnte noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schicksal des Ganzen und den unausweichlichen Weg gesehen, den der Gott selbst wandelte zur Herrlichkeit, und was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie durch Mitleid und Furcht, die sie nämlich in einem großen und erhabenen Sinn erregt, von eben diesen Leidenschaften (wie sie nämlich die Menschen in Bezug auf sich selbst und ihre persönlichen Schicksale empfinden) reinige und befreie, eben dieses konnte in noch höherem Maß von den Mysterien gesagt werden, wo dargestellte Götterleiden über alles Mitleid und über alle Furcht vor Menschlichem erhoben."[2]

---

[1] Ebendas. Bd. 3. Vorlesg. XX. S. 449. XXII. S. 494—495. S. 502—503. — [2] Ebendas. S. 503.

3. Die Gottheiten von Eleusis und von Samothrake.

Die Tragödie des Gottes ist die Geschichte des dreifachen Dionysos, jener dionysischen oder mystischen Trias, die in den drei Hauptmomenten oder Stufen besteht, die den theogonischen Proceß bilden, welcher selbst im menschlichen Bewußtsein den mythologischen Proceß, d. h. die Geschichte der Mythologie oder die des religiösen Bewußtseins überhaupt, ausmacht. Diese drei Hauptmomente sind die drei Urpotenzen, die welterzeugenden Mächte oder „die verursachenden Götter", die so hoch über den materiellen Göttern stehen, wie diese über den Heroen. Sie sind die gewaltigen und mächtigen Gottheiten, Dii potes, die Kabiren, die eine aufsteigende Reihe in unauflöslicher Verkettung bilden, darum nothwendig zusammengehören und zusammen sind (consentes), gleich der dionysischen Trias. Die mystischen Gottheiten von Eleusis und die von Samothrake sind ihrem Wesen nach identisch. So bestätigt sich, was wir früher bereits angedeutet haben: daß Schellings Schrift über die Gottheiten von Samothrake bereits seine Philosophie der Mythologie im Keime enthielt. Die reinen, geistigen oder verursachenden Götter waren der Hauptinhalt der Mysterienlehre.[1]

Daß die drei Dionyse der attischen Mysterien als Herrscher (ἄνακες) angesehen waren, bezeugt Cicero in einer Stelle seiner Schrift de natura Deorum. Er nennt die drei ersten die Söhne des Jupiter und der Proserpina, die in Athen Herrscher hießen: Tritopatreus, Eubuleus und Dionysos. Dionysos fällt mit Bacchus, Eubuleus mit Hades (Zagreus), Tritopatreus daher mit dem dritten Dionysos (Jakchos) zusammen. Diese drei also sind es, die nach Ciceros Zeugnis für die obersten Herrscher gelten.[2]

Da die Mysterienlehre sich über die gewordenen Götter zu den verursachenden erhebt, zu den welterzeugenden Mächten oder Urpotenzen, so grenzt sie schon an die Frage nach der Weltentstehung. Aus der Theogonie blickt die Kosmogonie hervor. „Wirklich sind die in den Mysterien erkannten Ursachen keine anderen als die allgemeinen, welterzeugenden Ursachen; diese allgemeine Weltentstehungslehre liegt also gleichsam unmittelbar hinter der Mysterienlehre verborgen." Die Weltentstehung setzt sich fort in der Weltgeschichte, und dieser entspricht die Weltreligion. Hier erscheint unserem Philosophen die Lehre

---

[1] Bd. 3. XX. S. 450—451. XXI. S. 460—464 (bes. S. 462). S. 482 ff. XXII. S. 491 ff. Vgl. oben Buch II. Cap. XLI. S. 700—704. — [2] S. W. II. Bd. 3. XXIII. S. 515—517.

der Mysterien in einer überraschenden Verwandtschaft mit seinem eigenen Genius: sie erfüllt in der griechischen Mythologie dieselbe Aufgabe, die in der deutschen Philosophie nach Kant ihm beschieden war, wenigstens bezeichnet er sie mit denselben Worten: „Es stellen sich die Mysterien überhaupt als der Durchbruch ins Objective dar, so daß, was bis jetzt nur subjective Bedeutung fürs Bewußtsein hatte, zugleich als Weltgeschichte nun erschien.“[1]

4. Die Zukunftsreligion und der Zukunftsgott.

Die Gottheiten der mystischen Trias in den Eleusinien heißen „ἄνακες“, oberste Herrscher. Da nun der oberste Herrscher nur einer sein kann, so sind diese Gottheiten successive Weltherrscher, deren Zeitalter Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind. Die Vergangenheit gehört der Persephone und dem Hades (Dionysos Zagreus), die Gegenwart der Demeter und dem Dionysos-Bakchos, die Zukunft dem Dionysos Jakchos, dem im Kommen begriffenen Gott, der als Kind an der Brust der Demeter erscheint, zu dessen Symbolen die Wiege gehört (τὸ λίκνον, daher Λικνίτης): dieser Gott ist der Zukunftsgott und als solcher „der am meisten mystische“, „der eleusinische katexochen“; seine Ankunft ist der Gegenstand der höchsten Feier: es ist „die Feier des Advents“. Ἔλευσις heißt die Ankunft, Ἐλευσίς der Ort.[2]

Die Mysterien unterscheiden sich in die kleinen und großen (μικρὰ und μεγάλα μυστήρια), Vorbereitung und Vollendung, Anfang und Ende der Weihen (initia und τελεταὶ oder τέλη): die Feier der kleinen galt der Persephone, die der großen dem Dionysos-Jakchos, den Uebergang bildete die Feier der Demeter. Die kleine Feier war die Vorweihe zu den großen. Mit der Feier des Gottes der Zukunft verbanden sich mystische Zukunftshoffnungen, ähnlich den chiliastischen in der christlichen Welt, Hoffnungen eines neuen, glücklichen, goldenen Zeitalters am Ende der Tage, einer neuen Religion, welche die Menschheit erlösen werde.[3]

Die Theogonie ist eine verschleierte Kosmogonie. Diesen in den Mysterien schon durchsichtigen Schleier haben die Orphiker gelüftet, deren Name nicht auf eine Person zurückzuführen sei, sondern eine Richtung bezeichne, nämlich die antihomerische, der exoterischen Mythologie widerstrebende, den Mysterien daher verwandte und befreundete Richt-

[1] XXII. S. 491 ff. XXIII. S. 517, 528. — [2] Ebendas. XXIII. S. 511—514, 517—522. — [3] Ebendas. S. 523—527.

ung. Nicht eine Person, sondern eine Idee sieht Schelling sowohl in Homeros, als in Orpheus. In Homeros sei der Orientalismus völlig überwunden, in ihm vollende sich das Heidenthum, er sei der Messias (die Enderscheinung) desselben. Ihm stelle sich die dunkle Gestalt des Orpheus (ὀρφναῖος) an die Seite und repräsentire das orientalische Princip.[1]

Darin, daß die Mysterien die Zukunftsreligion zwar nicht lehrten, aber in bildlichen Darstellungen zeigten und auf dieselbe hinwiesen, lag ihr geheimnißvoller Charakter, dessen Profanation für das höchste Staatsverbrechen galt. Das Esoterische ist als solches noch nicht mysteriös, das Tiefe und Verborgene darum noch nicht absolut geheimnißvoll und nie zu enthüllen. Die Ideen von den Urpotenzen, den Dii potes oder Dii deorum, von der dionysischen Trias, von der Einheit des Bakchos oder Jakchos u. s. w. waren mystisch, aber nicht mysteriös, am wenigsten in dem Sinne, daß ihre Veröffentlichung ein Capitalverbrechen gewesen wäre. Zwischen der öffentlichen Religion und den Mysterien durfte wohl ein Widerstreit, aber keine Unverträglichkeit stattfinden, weil in diesem Fall entweder die Staatsreligion und der Staat gefährdet oder die Mysterien unmöglich waren. Nun kannte die Zukunftsreligion, in unbestimmter Ferne gesehen, bildlich dargestellt, mystisch und stumm, wie sie gehalten war, sich mit der öffentlichen Religion und der gegenwärtigen Götterwelt wohl vertragen, so lange sie keine Neigung verrieth, diese anzutasten und selbst in die Oeffentlichkeit hinauszutreten. Hier lag die unüberschreitbare Grenze.

Die Hellenen wußten, daß ihre Götter nicht ewig seien, da es ja solche gab, die vergangen waren. Es verhielt sich mit den Göttern, wie mit den Königen. Aeschylus durfte seinen Prometheus ungescheut verkünden lassen, daß auch die Zeusherrschaft ein Ende nehmen werde, habe er doch schon gesehen, daß zwei Beherrscher aus der Götterburg vertrieben worden.[2] Es verhält sich mit den Göttern, wie mit den Menschen. Man darf den Menschen verkünden, daß sie sterben müssen, aber der Mord ist ein Frevel.

Mit den Mysterien endet die Mythologie, darum endet mit der Erklärung der Mysterien auch die Philosophie der Mythologie.[3]

Es giebt noch der bekannten Götter genug, welche in dieser Philosophie der Mythologie keine Stelle gefunden haben, weil sie keiner bestimmten Stufe

[1] Ebendas. XXIII. S. 528. Vgl. XX. S. 427—433. — [2] Ebendas. XXII. S. 503—510. — [3] XXIII. S. 529.

des mythologischen Bewußtseins angehören, sei es, daß sie in ihrer Wurzel noch vormythologisch sind, wie z. B. der Feuergott Hephaistos (der später ein demiurgischer Gott wird, der kunstreiche Götterschmied), oder daß sie nur zum Verkehr zwischen den oberen und unteren Göttern dienen, wie der Götterbote Hermes, oder endlich, daß sie über das mythologische Bewußtsein hinausgehen, wie Pallas Athene und Apollon. Athene repräsentire das besonnene, sich wissende Bewußtsein, sie sei aus dem Haupte des Zeus, d. h. aus dem Geist, aus der dritten Potenz geboren und heiße deshalb die „Drittgeborene" (τριτογένεια). Apollon aber als Pythontödter, als der delphische Gott der Weissagung, als der Musengott des Parnaß sei im Wesentlichen dionysisch oder dem Dionysos verwandt, und da er sowohl der verheerende, Verderben und Pest bringende Gott, als auch der heilbringende und beseligende sei, so gehe er durch alle Stufen des mythologischen Bewußtseins hindurch und sei „am Ende der griechischen Mythologie ihr höchster Begriff".* Als dieser solle er in der Mysterienlehre erörtert werden. Dies aber hat Schelling nicht gethan, weder in der Mysterienlehre, womit die Philosophie der Mythologie schließt, noch in der, welche er zur Wiederholung und näheren Ausführung in die Philosophie der Offenbarung eingeschaltet hat. Die apollinische Religion ist die wahrhaft hellenische. Apollinisch und dionysisch sind nicht gleichwerthige, sondern entgegengesetzte Begriffe und Weltzustände, wie in dem Kreislauf des Elementarlebens bei Herakleitos der Weg nach oben und unten (ὁδὸς ἄνω κάτω), die lichte und dunkle, die feurige und feuchte Natur.

* S. W. II. Bd. 2. Vorlesg. XXIX. S. 665—68.

Sechsundvierzigstes Capitel.

Die Philosophie der Offenbarung.

I. Aufgabe und Thema.

1. Der Umfang der positiven Philosophie.

Von der Philosophie der Offenbarung nach dem Umfange, den sie in den Werken Schellings einnimmt, haben wir bereits den größten Theil dargestellt, nämlich von den drei Büchern, in welche sie zerfällt, die beiden ersten. Das erste heißt „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie", das zweite, welches den ersten Theil der Philosophie der Offenbarung ausmacht, wiederholt die Lehre von den Potenzen, um sie zu verdeutlichen, und die Philosophie der Mythologie; das dritte Buch, dieser zweite und letzte Theil der Philosophie der Offenbarung, enthält die des Christenthums. Auch von diesem haben wir Standpunkt und Betrachtungsart schon vorweggenommen.[1] (S. folg. S. Anm.)

Was Schelling seine positive Philosophie genannt hat, ist ein Thema von elastischer Ausdehnung. Im engsten Sinn ist sie die Philosophie des Christenthums, im weiteren die zweite, auf die negative Philosophie gegründete Philosophie, d. i. die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, im weitesten die Religionsphilosophie überhaupt, welche die Philosophie der Mythologie und Offenbarung umfaßt und von Schelling auch die philosophische Religion oder die geschichtliche Philosophie genannt wird; sie begreift seine Philosophie sowohl der Religion als auch der Geschichte in sich. Ihre Grundanschauungen, wie wir nachgewiesen haben, wurzeln in der Lehre von der menschlichen Freiheit, dem Denkmal Jacobis, den stuttgarter Privatvorlesungen, den Weltaltern und den Gottheiten von Samothrake: lauter Schriften aus den Jahren 1809—1815. Die Schrift von der Freiheit aber weist zurück auf die Abhandlung über Philosophie und Religion vom Jahre 1803. Daher kann man nur aus Unkenntniß der Werke Schellings und ihres Ideenganges die spätere Lehre als einen völligen Abfall von der früheren ansehen. Einen solchen Abfall müßte man daher nicht dem alten, sondern dem jungen Schelling zuschreiben, noch vor seinem dreißigsten Jahre.

Wenn wir die Standpunkte vergleichen, welche Schelling in seinen Werken beurkundet hat, so besteht die größte Spannung zwischen der Philosophie der Offenbarung und dem absoluten Identitätssystem, zwischen den Vorlesungen über die Philosophie des Christenthums einerseits und den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums und die Philosophie der Kunst andererseits. Zwischen beiden liegen vierzig Jahre. Wir haben diesen Gegensatz schon früher erleuchtet und darauf hingewiesen, wie damit Schellings theosophische oder gnostische Betrachtungsart in seiner Philosophie des Christenthums sich von der historisch-kritischen Forschung gänzlich lossagte.

Der Philosoph selbst war sich der Verschiedenheit seiner Standpunkte sehr wohl bewußt und hat daraus kein Hehl gemacht. Er wußte, daß in der Schrift über Philosophie und Religion eine veränderte Gottesanschauung zu Tage trat, die mit dem Pantheismus der Iden-

[1] Vgl. oben 1) über die negative und positive Philosophie: Cap. XLII, S. 705 bis 707, Cap. XLIII, S. 722—726; 2) über die Potenzenlehre: Cap. XXXIX, S. 689 ff. Cap. XL, S. 691—695, S. 698—700; 3) über die Philosophie der Mythologie: Cap. XLIII—XLV (incl.); 4) über Standpunkt und Betrachtungsart der Philosophie des Christenthums: Cap. XLII, S. 707—716, S. 714—715.

titätslehre nicht mehr übereinstimmte. Zwischen beiden lag nur ein Jahr. Er selbst wollte den Namen „das absolute Identitätssystem" nur einmal gebraucht haben.[1]

2. Offenbarung und Offenbarungsphilosophie.

Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts hatte die göttliche Offenbarung für eine weise, der Menschheit als ihrem Zöglinge angemessene, allmählich fortschreitende Erziehung erklärt, deren Hauptstufen die Bücher des Alten und Neuen Testaments seien, und deren Ziel jenes ewige Evangelium, welches der Jünger in seiner Offenbarung verkündet hatte. Nach dieser Auffassung besteht die Offenbarung in der Belehrung, in der Mittheilung gewisser heilbringender Vernunftwahrheiten, welche die Menschheit aus eigener Kraft gefunden haben würde, nur auf weit mühevolleren und längeren Wegen. Offenbarung sei Erziehung, Erziehung sei richtig geleitete, pädagogisch beschleunigte Entwicklung.

Diesem Begriff der Offenbarung widerspricht Schelling, ohne Lessing zu nennen. Er nennt ihn lieber, wo er mit ihm übereinstimmt. Offenbart oder enthüllt kann dem menschlichen Bewußtsein nur etwas werden, das wir ohne Offenbarung niemals wissen könnten und würden: etwas, das die Rechnung der menschlichen Vernunft übersteigt, also „übervernünftig" ist, deshalb nicht auch unbegreiflich und unerkennbar. Sterben, wie Sokrates, ist eine solche übervernünftige Thatsache, die erst begriffen werden kann, nachdem sie geschehen ist, nicht vorher; sie ist nicht zu erklügeln und zu erdenken. Schon zu den Großthaten der Weltgeschichte verhält sich die gewöhnliche Menschenvernunft, wie Parmenio zu Alexander. Dieser wollte Asien erobern, jener hätte sich mit einem Stück davon begnügt. „Ich würde die Anerbietungen des Darius annehmen", sagte Parmenio, „wenn ich Alexander wäre." „Ich auch", antwortete der Welteroberer, „wenn ich Parmenio wäre."[2]

Die Offenbarung, welche den Inhalt des Christenthums ausmacht, ist eine Thatsache, eine göttliche Willensthat, die geschehen ist, und deren wir nur inne werden können, indem wir sie erleben und erfahren. Dann erst kann sie begriffen und ergründet werden. Offenbarung ist Erfahrung. Die göttliche Willensthat ist der Inhalt der

[1] S. W. II. Bd. I. Vorlesg. XVI. S. 371. — [2] Bd. 4. Vorlesg. XXIV. S. 9 bis 11, S. 23—24, S. 26—28.

Offenbarung. Das Begreiflichmachen und die Ergründung dieser Thatsache ist die Philosophie der Offenbarung. Nun besteht die Offenbarungsthatsache darin, daß die von Gott abgefallene Menschheit zu ihm zurückgebracht, mit ihm versöhnt worden ist. Diese Versöhnung oder Vermittlung ist durch Christus geschehen, durch die Person Christi: darum ist diese Person der Inhalt des Christenthums; und da Christus nicht blos Ende und Ziel, sondern auch Anfang und Ursache aller Offenbarung ist, deren alleinige Ursache, so ist in ihm die Offenbarung ihrem ganzen Umfange nach beschlossen, weshalb die Philosophie der Offenbarung überhaupt keine andere Aufgabe hat und haben kann, als die Ergründung dieser Person.[1]

Denn die Offenbarung, welche im Christenthum vollendet wird, ist auch durch das Heidenthum und Judenthum hindurchgegangen; die Mythologie, die das Wesen des Heidenthums ausmacht und auch dem Judenthum inwohnt, bildet die nothwendige Voraussetzung des Christenthums und verhält sich zu diesem, „wie das Aufgehobene zu dem Aufhebenden". „Das Christenthum ist die Wahrheit des Heidenthums." Diese Ausdrucksweise von echt hegelscher Art und Herkunft hat sich Schelling gefallen lassen, um die Anwendung seiner Entwicklungslehre auf die Offenbarung zu bezeichnen.[2]

3. Die Person Christi und die Weltzeiten.

Weltgeschichtlich, wie die Bedeutung des Christenthums, ist auch der Zeitpunkt, in welchem es auftritt. Erst mußte der mythologische Proceß erschöpft, das Römerthum mit seiner Indifferenzirung der Volksreligionen zur Weltherrschaft gelangt, das Judenthum völlig unterdrückt sein, bevor die Menschheit für die im Christenthum geoffenbarte Thatsache in ihrem Innersten empfänglich und reif war. Die Person Christi erschien, als die Zeit erfüllt war. Jetzt offenbarte er sich in sichtbarer und gegenwärtiger Gestalt, vorher hat er sich auch offenbart, aber noch als verborgen und künftig, oder anders ausgedrückt: in den Offenbarungen der vorchristlichen Welt war Christus gegenwärtig, aber noch nicht *als* Christus; in der Offenbarung, auf welcher die christliche Welt beruht, ist er gegenwärtig *als* Christus. Gegenwärtig also ist Christus in *aller* weltgeschichtlichen Offenbarung.[3]

---

[1] Ebendas. S. 6, S. 28. Vorlesg. XXV. S. 35. — [2] Bd. 1. Vorlesg. X. S. 248. – Bd. 4. Vorlesg. XXVII. S. 77–78. — [3] Vorlesg. XXVII. S. 74—77, S. 88.

Die Weltgeschichte ist die Zeit *dieser* Welt, der die Zeit vor Anfang und Schöpfung der Welt vorausgeht, und die Zeit nach dem Ende und Untergange der Welt nachfolgt. Man muß wohl unterscheiden zwischen Zeit und Zeit. Es giebt eine *zeitliche* Zeit und es giebt *ewige* Zeiten. Die zeitliche Zeit ist die sich immer wiederkäuende, das ziellose Entstehen und Vergehen, das drehende Rad, das nicht vorwärts kommt, die Zeit, worin nichts erreicht, nichts zu Stande gebracht wird, von der das Sprüchwort mit Recht sagt: „es geschieht nichts neues unter der Sonne". Diese zeitliche Zeit ist ohne wahre Succession; dagegen die ewige Zeit besteht in der wahren Succession, sie unterscheidet sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: eine Folge von Zeiten, deren jede ihr Ziel und *ewigen* Inhalt hat. Diese erfüllten Zeiten nennt Schelling die Weltalter oder Weltzeiten, die aeonischen Zeiten oder Aeonen (Ewigkeiten). Auch die Weltgeschichte ist ein Aeon, sie ist die gegenwärtige Weltzeit, deren ewiger Inhalt, deren Anfang und Ende, deren Ursache und Ziel Christus ist.[1]

4. Die Weltentwicklung und deren Ziel. Wissenschaft und Glaube.

Wie mit der blos zeitlichen, endlosen, im Grunde leeren Zeit, so verhält es sich auch mit dem endlosen Fortschritte. Die Menschheit und ihre Geschichte muß ein Ziel haben, ein endgültiges und letztes. Auf diesen Punkt legt Schelling das nachdrücklichste Gewicht. Dieses Ziel kann kein anderes sein, als die volle Gegenwart Christi im menschlichen Bewußtsein: diese Herrschaft Christi ist erreicht, wenn, bildlich zu reden, alle seine Widersacher unter seine Füße gelegt sind. Erst dann herrscht der Christusglaube in voller uneingeschränkter Geltung.[2]

Von diesem Ziele ist die Menschheit noch sehr weit entfernt. Noch ist das Heidenthum in der großen Mehrheit. Die Zahl der Monotheisten (Christen, Juden und Muhamedaner) verhalte sich zu der Zahl der Polytheisten, wie 344 zu 656. Die Bekehrung schreitet langsam vorwärts, nicht bloß wegen der äußeren Hemmungen, sondern aus Mangel an innerem Beruf. Die Missionäre vermögen nicht, sich in die Seele der Heiden zu versetzen und diese von ihren eigenen Vorstellungen aus zum Christenthume zu führen; sie seien nicht im Stande mythologisch zu denken und ermangeln darum des Verständnisses der mythologischen Vorstellungsart.[3]

---

[1] S. oben Cap. XL. S. 691 ff. — [2] S. W. II. Bd. 4. Vorlesg. XXIV, S. 12–17. — [3] Ebendas. S. 21–22

Nun aber ist unter dem Glauben an Christus keineswegs der blinde Glaube, in welcher Form es immer sein möge, zu verstehen, sondern der erleuchtete, auf der vollen Einsicht, d. i. auf der vollendeten Ergründung der Person Christi beruhende Glaube. Der echte Glaube sei nicht der Anfang, auch nicht die Ergänzung, geschweige der Ersatz des Wissens, sondern dessen Frucht und Resultat. Auch die Wissenschaft müsse ein Ziel haben, ein letztes und endgültiges: ein Ziel, in welchem sie zur Ruhe kommt und ruht. Dieses Ziel sei der Glaube, der wirkliche und zuversichtliche. Dieser Glaube ist das Ziel nicht blos der Offenbarung, sondern der Offenbarungsphilosophie, es ist der philosophische Glaube oder die philosophische Religion.

Der Stufengang der Religionen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum gleiche dem Bau des salomonischen Tempels, der vom Vorhof der Heiden in das Heilige, zuletzt in das Allerheiligste führt. Heidenthum und Judenthum sind beide, jedes in seiner Art, mythologisch, jedes in seiner Art vom Gesetze beherrscht und nur von der natürlichen Vernunft erhellt: sie verhalten sich zum Christenthum, wie die Mythologie zur Offenbarung, wie das Gesetz zum Evangelium, wie die Vernunft zum Glauben, wie nach Leibniz das Reich der Natur zum Reich der Gnade, wie nach Schelling die natürliche Religion zur übernatürlichen.[1] Alle diese Vergleichungen hat Schelling ausgesprochen, er hat aber der übernatürlichen Religion (Offenbarung) zu ihrer Erhöhung und Vollendung noch ein Glied hinzugefügt, nämlich deren Erkenntniß oder Ergründung (Offenbarungsphilosophie). Demnach unterscheidet Schelling drei Stufen der Religion, welche die genannten um eine übertreffen: „die natürliche Religion, die übernatürliche und die philosophische". Es verhält sich, so scheint es, mit der Religion, wie mit der Poesie. Sehr schön sagt Schelling: „Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu sein, dies ist das Geheimniß der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der blos dionysischen. Einen unendlichen Inhalt — also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint —, einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendetsten, d. h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst." Diese höchste Aufgabe in der Religion wollte Schelling in der philosophischen Religion, in der posi=

[1] Ebendas. S. 17.

tiven Philosophie, die er als sein eigenstes Werk in Anspruch nahm, gelöst haben.[1]

Daß dieser sein Standpunkt dem der Orthodoxie nicht entspreche, auch keineswegs nach dem Schein einer solchen Uebereinstimmung trachte, hat Schelling zu wiederholten malen offen bekannt. „Mir ist es nur um das Verständniß des Christenthums in seiner ganzen Eigentlichkeit zu thun, und allerdings sind wir durch unsere philosophischen Ideen in den Stand gesetzt, das Christenthum um ein gut Theil eigentlicher zu verstehen, als manche halborthodoxe Ansicht, aber zugleich auch um ein gut Theil vernünftiger, als eben diese, und sogar als die sogenannten rein vernünftigen oder rationalen Ansichten, welche das Reale des Christenthums in nichts auflösen." Und an einer späteren Stelle: „Ich habe kein Interesse, orthodox zu sein, was man so nennt, wie es mir auch nicht schwer fallen würde, das Gegentheil zu sein. Mir ist das Christenthum nur eine Erscheinung, die ich zu erklären suche."[2]

II. Die Christologie.

1. Die göttliche und außergöttliche Präexistenz Christi. Marcus.

Der Gegenstand dieser Erklärung ist die Person Christi. Es handelt sich darum, die Hauptthatsachen des Christenthums, welche urkundlich, d. h. neutestamentlich, bezeugt sind, zu ergründen: diejenigen Thatsachen, ohne deren Erklärung das Neue Testament unverständlich sei und bleibe. Wir wissen schon, daß Schelling die mit seinen Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung gleichzeitigen, historisch-kritischen Forschungen, welche die Urkundlichkeit und den apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften nicht voraussetzten, sondern in Frage zogen und untersuchten, von sich abwies und ignorirte; auch hat er es einige male hervorgehoben, daß nach seiner festen und vieljährigen Ueberzeugung unter den evangelischen Schriften die erste und älteste das Evangelium des Marcus sei.

Die Offenbarung Christi in seiner eigentlichen Gestalt ist seine Menschwerdung. Diese aber ist nicht die Menschwerdung Gottes, sondern derjenigen göttlichen Person, welche Christus ist, ein von Gott unterschiedenes, selbständiges, außer die Einheit mit ihm gesetztes, also außergöttliches Wesen ausmacht, das Gott zwar gleich sein konnte,

[1] Vorlesg. XXIV. S. 25. — [2] Ebendas. XXVII. S. 80. XXXI. S. 201.

aber nicht wollte, vielmehr aus eigenstem Willen seiner Göttlichkeit sich entäußert, sich erniedrigt, Gott untergeordnet, unterworfen, sich ihm geopfert hat nicht blos für die Menschheit und zum Besten derselben, sondern statt ihrer oder an ihrer Stelle. Darin liegt das Geheimniß und Motiv seiner Menschwerdung. „Diese Herrlichkeit, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und darin ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christenthums."[1]

Das Neue Testament bleibe ein verschlossenes Buch für jeden, der die Göttlichkeit der Person Christi verneine, es bleibe ebenso sehr jedem verschlossen und unverständlich, der die Außergöttlichkeit dieser Person verneine oder nicht in Betracht ziehe. Die Stelle im Philipperbriefe (II, 6—8) redet dieser Auffassung der Menschwerdung und des Werkes Christi das classische Zeugniß. Hier wird bezeugt, daß Christus, obwohl er in göttlicher Gestalt war (ἐν μορφῇ θεοῦ), es nicht für einen Gewinn oder Raub hielt, Gott gleich zu sein, „sondern er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, und ward gleich wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden, demüthigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuz." Das Verständniß der Knechtsgestalt und Niedrigkeit des Messias, wie schon der Prophet sie verkündet hatte, war nach der Apostelgeschichte (VIII, 27—36) der Grund, der den Kämmerer der Kandake von Aethiopien zur Bekehrung vermocht hat.[2]

Wäre Christus nicht die göttliche Person in Einheit mit Gott, so hätte er nicht, wie Johannes (XVII, 5) bezeugt, gebetet: „Verkläre mich du, Vater, mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war". Und wäre er nicht der menschgewordene Christus von außergöttlicher Präexistenz, so hätte er nicht, wie Johannes (VIII, 58) berichtet, zu den Juden sagen können: „Ehe Abraham ward, bin ich." Daß aber dieser menschgewordene Christus dem Vater untergeordnet ist, bekennt er selbst, wenn er im Hinblick auf den Untergang der Welt sagt (Marcus XIII, 31. 32): „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen. Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater." Die hervorgehobenen Worte stehen nur bei Marcus und erscheinen in den Augen Schellings als eines jener Urworte, die Marcus allein aufbewahrt habe; sie stehen

[1] Ebendas. Vorlesg. XXV. S. 37. — [2] Ebendas. S. 37—45.

nicht mehr bei Matthäus, „nach welchem niemand gewagt hätte, sie in die Erzählung hineinzutragen“.[1]

2. Die Christogonie.

Mit dem schärfsten Nachdruck betont Schelling die Thatsache einer solchen mittleren Stellung, eines solchen Zwischenzustandes Christi zwischen Gott und der Menschheit, da ohne dieselbe sein ganzes Werk der Vermittlung oder Versöhnung zwischen beiden unmöglich gewesen. Ohne die Anerkennung und Ergründung dieser Grundthatsache bliebe das ganze Neue Testament unverständlich, nicht blos in einzelnen Aeußerungen, sondern nach seinem factischen Inhalt.[2]

Demnach müssen in der Person Christi folgende Momente unterschieden werden: 1) seine göttliche Präexistenz in der Einheit mit Gott, 2) seine göttliche Präexistenz im Unterschiede und in der Trennung von Gott, d. h. seine außergöttliche Persönlichkeit, 3) seine Menschwerdung und Gegenwart in der sichtbaren Welt bis zu seiner Rückkehr zu Gott. Da diese Momente nur nach einander sein können, also eine Succession oder Zeitfolge erfüllen, so handelt es sich um die Geschichte Christi, die ewige wie zeitliche, und deren Ergründung. Man könnte diese Geschichte, die ihren Anfang und ihre Vollendung, ihren Urgrund und ihr Endziel hat, Christogonie nennen, obwohl Schelling selbst diesen Ausdruck nicht gebraucht hat. Die Ergründung derselben ist die Christologie, innerhalb deren die Erforschung und Darstellung der zeitlichen Geschichte Christi denjenigen Bestandtheil bildet, welchen man das Leben Jesu nennt.

Zu der Geschichte Christi in dem eben bezeichneten Sinn und Umfang gehört eine Reihe von Thatsachen, die sich der historischen Forschung nicht blos entziehen, sondern den Bedingungen derselben widerstreiten, nämlich alle Thatsachen, die jenseits des irdischen Daseins Christi vor sich gehen, insbesondere die, welche seine Präexistenz betreffen. Alle Thatsachen dieser Art sind historisch begreiflich, wenn ihre Succession nicht der Person Christi, sondern dem Glauben an diese Person zugeschrieben wird, wenn sie nicht für successive Begebenheiten in der Geschichte Christi, sondern für successive Vorstellungen oder Auffassungsweisen in der Urgeschichte und den Urkunden des christlichen

[1] Vorlesg. XXV. S. 45—48. (Die Worte »οὐδὲ ὁ υἱός« übersetzt Schelling: „noch selbst der Sohn“, d. i. eine Steigerung, die in dein Worten nicht liegt.) — [2] Ebendas. S. 48.

Glaubens gelten. Die historisch-kritische Erklärungsart in ihrer Anwendung auf die neutestamentlichen, insbesondere evangelischen Schriften hat, wie bereits früher erörtert worden ist, Schelling völlig zurückgewiesen, da jene „dogmatischen Mythen", in welche sie das Leben Jesu aufzulösen suche, niemals hätten entstehen können, ohne die vorausgegangene thatsächliche Hoheit und Göttlichkeit Christi. Die Möglichkeit solcher Mythen angenommen, nicht eingeräumt, sei die Verherrlichung Christi nicht ihr Werk, sondern ihre Voraussetzung und Bedingung.[1]

Gerade darin bestehe der bedeutende Unterschied zwischen Heidenthum und Christenthum, zwischen Mythologie und Offenbarung, daß die Person Christi wirklich und historisch sei, was noch niemand bezweifelt habe. „In Ansehung der mythologischen Vorstellungen ist nichts historisch, als eben daß sie in einer gewissen Zeit, unter gewissen Völkern geglaubt, für wahr gehalten worden sind. Aber wir finden keinen Grund, den Personen, welche Gegenstand dieser Vorstellungen sind, eine historische Wahrheit zuzuschreiben." „Aber Christus ist keine bloße Erscheinung, er hat wie ein anderer Mensch gelebt, ist geboren und gestorben, und seine historische Existenz ist so sehr als die irgend einer anderen geschichtlichen Person beglaubigt." „Hier handelt es sich nicht darum, eine subjective Vorstellung, wenn auch aus einem nothwendigen Proceß zu erklären. Hier hört das Reich der bloßen Vorstellung auf, Wahrheit und Wirklichkeit treten an ihre Stelle."[2]

Indessen ist mit der historischen Realität der Person Christi noch keineswegs erklärt, wie es sich mit seiner übernatürlichen Entstehung, seinem vorweltlichen Dasein, seinen Wunderthaten während des Lebens, seinen Wundererscheinungen nach dem Tode, seiner Auferstehung, Himmelfahrt u. s. f. verhalte. Zur Erklärung eben dieser Bestandteile der evangelischen Lebensgeschichte Jesu schien es keinen anderen Ausweg zu geben, als den mythologischen, welchen Strauß in seinem „Leben Jesu" ergriffen hatte. Ohne den Namen zu nennen, erwählt Schelling diesen Ausweg und behandelt ihn, ohne ein Wort der Widerlegung, in der abfälligsten Weise, als die schülerhafte Anwendung einiger der unfertigsten Sätze einer gegebenen Philosophie (er meint die hegelsche), die durch die Philosophie der Offenbarung überwunden, hinter derselben zurückgeblieben und völlig unfähig sei, deren Wahrheiten zu fassen. In

[1] Vgl. oben Cap. XLII. S. 709–711. — [2] S. W. II. Bd. 4. Vorlesg. XXXIII. S 229–231.

dem ganzen Vorrath ihrer Begriffe fehle es an Begreifungsmitteln, um jene Wahrheiten nicht mit dem gemeinen, sondern mit dem allgemeinsten, nämlich mit einem eminent philisterhaften Verstande anzugreifen. „Die Frage über Bedeutung und Realität der Offenbarung hängt ab von einer Krisis der Philosophie selbst, die eintreten mußte und wirklich eingetreten ist. So lange sie daher versichern, es sei in der Philosophie, wie man im Sprüchwort sagt, aller Tage Abend und nichts weiter zu thun, kann man ihren Heldenthaten in der Theologie ruhig zusehen." [1]

Hatte Schelling bei diesen Worten ganz vergessen, daß er vor vierzig Jahren in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst die Nothwendigkeit auch einer *christlichen Mythologie* deducirt und Christum eine historische Person genannt hatte, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen sei; daß er in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums eine historische Construction des Christenthums gegeben, worin Christus als „Gipfel und Ende der alten Götterwelt" begriffen wurde, als das Symbol der ewigen Menschwerdung Gottes? Hatte er das „Leben Jesu" von Strauß so wenig beachtet, daß ihm die Schlußabhandlung desselben völlig entgangen war, worin Strauß auf eben diese Betrachtungen hingewiesen und sich mit der Christologie Schellings einverstanden erklärt hatte?

Und doch waren in jener historischen Construction des Christenthums schon die Grundideen, gleichsam das Kapital niedergelegt, wovon die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung gelebt hat.[2]

3. Der Logos und der Prolog des Johannisevangeliums.

Das *vorweltliche* Dasein Christi ist kein dogmatischer Mythus, sondern eine Thatsache, welche das Evangelium des Johannes beurkundet und die Philosophie der Offenbarung dergestalt begründen und verificiren soll, daß sie mit dem Evangelium übereinstimmt. Das Thema des letzteren ist der Logos-Christus. Da nun der göttliche Logos keine außergöttliche Existenz hat, die seiner Menschwerdung vorausginge, so sieht Schelling hier eine Differenz vor sich zwischen der johanneischen Christologie und der seinigen. Daher entsteht ihm die Aufgabe, das Evangelium, insbesondere den *Prolog* desselben (I, 1–14), so aus-

[1] Ebendas. S. 231—233. — [2] S. oben Cap. XXXI. S. 540, Cap. XXXIV. S. 580—589.

zulegen, daß jene Differenz verschwindet und sowohl die vorweltliche als auch die innerweltliche Geschichte Christi bis zu seiner Menschwerdung sich vor unseren Augen enthüllt.[1]

Da nun dem göttlichen Logos eine außergöttliche Existenz nicht zukommt, so kann das Evangelium auch nicht von einem solchen Logos handeln. Weder also ist der johanneische Logos das göttliche Schöpfungswort, es sei nun alttestamentlicher oder gar persischer Herkunft, noch ist er die Personification der göttlichen Weisheit, auch nicht, wie es gegenwärtig die herrschende Modeansicht sei, der Logos der alexandrinischen oder philonischen Philosophie, sondern es sei nichts anderes gemeint, als das Thema, von dem der Evangelist handeln will, das Subject (Sujet) seiner Rede, das zunächst ganz unbestimmt gelassen, aber in jedem Zuge des Prologs fortschreitend näher bestimmt wird, bis es leibhaftig vor unseren Augen steht.

Das Erste, das ihm zukommt, ist das ewige Sein. Es gab keinen Zeitpunkt, in dem der Logos nicht war: daher ist er kein Geschöpf (wie Arius wollte); er ist bei Gott und selbst göttlich, unterschieden von Gott und in ihm (I, 1—2). Er ist in der Weltschöpfung thätig als das offenbarende, ordnende, gestaltende Princip. Schellingisch zu reden: er ist die zweite oder demiurgische Potenz. Johanneisch zu reden: „Alle Dinge sind durch ihn (den Logos) hervorgebracht, und ohne ihn ist nichts entstanden von allem, was ist" (V. 3). So weit erstreckt sich sein vorweltliches und göttliches Dasein. Aber in ihm selbst ist Leben, wodurch er ein Wesen für sich ist, ein selbständiges und außergöttliches zum Heile der Menschheit. Johanneisch: „In ihm ist das Leben, und das Leben ist das Licht der Menschen" (I, 4). Diese Worte erklären nach Schelling das vorweltliche und außergöttliche Dasein des Logos.

Derselbe wirkt in der Welt als das offenbarende Princip, in der vorchristlichen, heidnischen Welt, aber das Heidenthum ist blind und erkennt ihn nicht. Johanneisch: „Und das Licht scheinet in der Finsternis, und die Finsterniß hat es nicht begriffen" (I, 5). Der Zeitpunkt naht, in welchem der Logos erscheinen soll in sichtbarer und greifbarer Gestalt. Gott sendet ihm den Boten voraus, der seine Ankunft verkündet. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden und hat ihn nicht erkannt, das Heidenthum faßt ihn nicht,

[1] S. W. II. Bd. 4. Vorlesg. XXVII—XXVIII. S. 89—118.

das Judenthum verstößt ihn. „Er kam zu den Seinen, und die Seinen nahmen ihn nicht auf." Er kam, um die Menschheit mit Gott zu versöhnen. „Die ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht, Gottes Kinder zu werden." Dieser zweite Theil des Prologs (V. 6—13) erklärt das innerweltliche Dasein des Logos vor seiner Menschwerdung, seine Wirksamkeit in der vorchristlichen Welt, sowohl im Heidenthum als auch im Judenthum. Die Zeit erfüllt sich. „Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, wie die des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit" (V. 14).

4. Die Trinität.

Christus ist Weltherrscher und Welterlöser, er ist beides in einem, er ist das erste um des zweiten willen. Als der von Gott gesandte Weltherrscher heißt er Christus (Messias). Es gab keine Zeit, wo er nicht war, wohl aber gab es eine Zeit, wo er noch nicht Christus war: er war es noch nicht in seiner göttlichen Präexistenz. Um es zu werden, um die abgefallene Menschheit, die gottentfremdete Welt, das außergöttliche Sein zu Gott zurückzuführen, begiebt er sich selbst aus der Einheit mit Gott in die Trennung von ihm, aus seiner göttlichen in seine außergöttliche Präexistenz. Diese ist der Urwille zur Welterlösung, der Uranfang seiner Wirksamkeit als Christus. Nun folgt seine innerweltliche Existenz, in welcher er schon als Christus wirkt, aber noch nicht als solcher erscheint, in welcher er sich offenbart, aber noch nicht als Christus, sondern das Licht ist, das in der Finsterniß scheint, in der Finsterniß der vorchristlichen Welt, sowohl der heidnischen als auch der jüdischen. Nun folgt seine Menschwerdung, seine Erscheinung als Christus, seine gewollte Erniedrigung, seine Selbstaufopferung, die Rückkehr zu Gott, seine Erhöhung, d. h. sein Sitzen zur Rechten Gottes, von wo er wiederkommen wird zur Vollendung seines Reichs. Nach seiner Erhöhung aber und an seiner Statt herrscht in der Welt der Geist, den er gesendet hat, der von Gott und ihm ausgeht und in alle Wahrheit leiten soll: das ist nicht ein Geist dieser Welt, nicht der kosmische, sondern der heilige Geist, der die Herrschaft Christi in der Welt und seine volle, siegreiche Gegenwart im menschlichen Bewußtsein zu Ende führt. So sind Gott, Christus und der heilige Geist oder Vater, Sohn und Geist die drei Personen, deren jede Gott ist, und die in ihrer Gemeinschaft erst die volle und wahre Einheit Gottes ausmachen. Diese Dreieinheit ist die christliche

Dreieinigkeitsidee. „Gott ist nicht blos in drei Persönlichkeiten, sondern es sind drei Personen, deren jede Gott ist.“[1]

Der große Entwicklungsgang der Schöpfung und Offenbarung hat seinen Urgrund und sein Endziel. Der Urgrund ist jene Einheit, die Alles in sich schließt, der verschlossene Gott, in dem Alles ist (Ἓν τὸ πᾶν); das Endziel dagegen wird darin bestehen, daß nichts mehr verschlossen, sondern Alles offenbar ist und Gott in Allem offenbar, dann wird jedes Gott sein (πᾶν τὸ ἕν) und Gott Alles in Allem (πάντα ἐν πᾶσι). Diese Anschauung von der göttlichen Alleinheit darf man den christlichen oder paulinischen Pantheismus nennen, was diejenigen Theologen wohl beherzigen mögen, welche allen Pantheismus verpönen. Es ist nicht die erste, sondern die letzte Einheit, die als solche eigentlich nichts anderes ist, als „der gesteigertste, sublimste Monotheismus“.[2]

Von jenem Urgrunde zu diesem Endziel führt der Entwicklungsgang der Schöpfung und Offenbarung durch die Weltzeiten (Aeonen), Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, deren successive Herrscher Vater, Sohn und Geist sind. Es ist erlaubt, zu sagen: „die Zeit vor der Schöpfung sei in besonderem Sinn die Zeit des Vaters, die gegenwärtige Zeit sei in vorzüglichem Sinn die Zeit des Sohnes, er muß herrschen, bis er alles ihm Widerstrebende zum Schemel seiner Füße, d. h. zu seinem Grund, seiner Basis, seinem Hypokeimenon gemacht hat; die dritte Zeit, die während der ganzen Schöpfung die zukünftige ist, in die alles gelangen soll, sei die Zeit des Geistes“. Man hat diese Zeiten auch als historische oder religionsgeschichtliche, nicht als äonische genommen und unter der Zeit des Vaters die des Alten Testaments, unter der des Sohnes die des Neuen und unter der des Geistes die des ewigen Evangeliums verstanden. In diesem Sinne habe Angelus Silesius gesagt: „Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit, der Geist wird endlich sein am Tag der Herrlichkeit“. „Für uns“, so fügt Schelling hinzu, „hat jene Succession hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß Alles, d. h. die ganze Schöpfung, d. h. die ganze große Entwicklung der Dinge, von dem Vater aus durch den Sohn — in den Geist geht.“[3]

Wie die drei göttlichen Personen eine wirkliche Einheit ausmachen können, diese göttliche οἰκονομία, wie man die Unterschiede in Gott

[1] Ebendas. Vorlesg. XXVI. S. 65. — [2] Ebendas. S. 66. — [3] Ebendas. XXVI. S. 71—73.

und deren Verhältnisse, gleichsam die Einrichtung im Hause Gottes genannt hat, bleibt ohne den Begriff der Succession völlig unverständlich. „Das sind Verhältnisse", sagt Schelling, „die keine Philosophie erklären kann, in der keine wahre Succession ist, die bloße logische Verhältnisse kennt, und in der eine blos simulirte Succession ist, die im letzten Gedanken sich wieder aufhebt." [1]

Diese Worte sind zwar wider die hegelsche Lehre gerichtet, sie gelten aber ebenso sehr gegen die kirchliche, welche die Succession von dem Dogma der Trinität ausschließt und deren Anwendung auf dasselbe verdammt hat. Hier befindet sich Schelling in unverhohlenem Widerstreit mit der Kirchenlehre, deren Dogma von der Trinität „einer gänzlichen wissenschaftlichen Umschaffung" bedürfe. „Es giebt in der That nichts Trostloseres, als die wissenschaftlichen Bestimmungen der bisherigen Lehre, weil man keiner eigentlich vertrauen, keine mit Sicherheit und ohne die Gefahr anwenden kann, während die eine Klippe vermieden wird, gegen die andere anzustoßen." [2]

Das Dogma lehrt die Wesensgleichheit der göttlichen Personen (Homousie), worin sowohl ihre Weseneinheit als ihre Wesensverschiedenheit begriffen und bewahrt sein wollen. Dies sind die beiden Klippen, an denen man leicht scheitert. Entfernt man sich zu viel von der einen, so entfernt man sich zu wenig von der anderen, man kommt ihr zu nahe und leidet Schiffbruch. In dem zuviel oder zuwenig liegt die Gefahr, welche schon Athanasius wohl bemerkt hat. Wird die Weseneinheit auf Kosten der Wesensverschiedenheit geltend gemacht, so entsteht die Irrlehre des Sabellianismus. Wird die Wesensverschiedenheit auf Kosten der Weseneinheit geltend gemacht, so entsteht die Irrlehre des Arianismus. Arius hatte die außergöttliche Existenz Christi dergestalt hervorgehoben, daß er darüber sein göttliches und ewiges Sein außer Acht gelassen, verneint und ihn zum Geschöpf herabgesetzt hatte. Nun gab es in Gott keine Unterschiede, keine Mehrheit, und es blieb nichts übrig, als die leere Einheit Gottes, der Unitarismus, der zum Deismus geführt hat. Wird die Göttlichkeit jeder der drei Personen bejaht, ihre Wesensverschiedenheit aber auf Kosten ihrer Einheit hervorgehoben, so entsteht eine dritte Irrlehre, die des Tritheismus, dessen der Aristoteliker Johannes Philoponos im sechsten Jahrhundert, der Kanonikus Roscellinus am Ende des elften, der Bischof

[1] Vorlesg. XXVII. S. 86. — [2] XXVI. S. 70.

Gilbertus Porretanus im zwölften und der Abt Joachim von Floris, der am Anfange des dreizehnten starb, beschuldigt wurden.[1]

Müßte man zwischen Unitarismus und Tritheismus wählen, so würde Schelling den letzteren vorziehen, da ohne die Anerkennung der Unterschiede und der Mehrheit in Gott es keine wahre Gottesidee giebt. Er sympathisirt mit dem Arianismus, insoweit das außergöttliche Sein Christi in Frage steht, ohne welches das Neue Testament und das Mittlerthum Christi unverständlich bleiben.[2]

Wir unsererseits vergleichen die Trinitätslehre Schellings mit der des Sabellius und des Joachim von Floris, da alle drei in dem sehr wesentlichen Punkte übereinstimmen, daß sie den Begriff der Succession und Entwicklung auf die göttliche Oekonomie anwenden.

III. Das Werk Christi.

1. Der Fall der Menschheit und die Erlösung.

Der Urgrund und der Urzweck der Offenbarung sind jeder von beiden eine That der Freiheit, eine Willensthat, ein Factum, das als solches nicht aus Vernunftgründen hergeleitet oder a priori begründet werden kann, sondern erst offenbart und dann begreiflich gemacht sein will, weshalb die Offenbarungsphilosophie die Anerkennung des Factums zu ihrer ersten Aufgabe hat und das Begreiflichmachen desselben zu ihrer zweiten. Der Urgrund besteht in einer menschlichen Freiheits- und Willensthat, nämlich in jener Thatsache des Falls, wodurch die Menschheit dem schon überwundenen Naturproceß von neuem anheimfiel und nun genöthigt war, denselben in ihrem Bewußtsein zu wiederholen. Dies geschah in der Naturreligion oder Mythologie. In Folge des Falls ist die Ordnung der Potenzen verkehrt, die unterste zur obersten gemacht, die Welt Gott entfremdet, das außergöttliche Sein in ein widergöttliches oder gottwidriges verwandelt worden. Diese Umkehrung der wahren von Gott gewollten Ordnung der Dinge bezeichnet Schelling als „den Umsturz oder die Katastrophe der Welt".

Dadurch ist auch der Wille Gottes in „Unwille" und der Naturgrund der Dinge, das Princip, welches unterworfen sein und dienen, nicht aber herrschen soll, in ein „Unprincip" verkehrt worden. Aber Gott wollte nicht, daß die Welt verloren ginge. Im Augenblicke des

[1] Vorlesg. XXVI. S. 66–70. — [2] Ebendas. S. 67—68.

Falls faßte er den Gedanken der Wiederherstellung, und da er die Katastrophe voraussah, so war der Entschluß, die Menschheit zu retten, vorher gefaßt und bestand schon vor Grundlegung der Welt. Diesen Willen ausführen, heißt ihn offenbaren. Und in nichts anderem besteht der Urzweck oder das Endziel, überhaupt der Inhalt der Offenbarung, als in diesem göttlichen Willensentschluß und seiner Erfüllung. „In der Schöpfung zeigt Gott vorzüglich nur die Macht seines Geistes, in der Erlösung die Größe seines Herzens." Hier erscheint er selbst, wie er ist, in seiner persönlichsten That, darum ist die Erlösung die Offenbarung κατεξοχήν.[1]

Der Fall und die Erlösung sind beides Thaten der unergründlichen Freiheit, jener die That des menschlichen, diese die That des göttlichen Willens: sie sind Facta, die alle Nothwendigkeit, alles Nichtanderssein-können, alle Deducirbarkeit ausschließen und, wären sie nicht geschehen, ewig unbegriffen und unbegreiflich sein würden. Nun sind sie geschehen und aus ihren Folgen und Früchten einleuchtend und begreiflich. Eben darin besteht der positive Charakter der Offenbarung, der über das Fassungsvermögen der bloßen Vernunft hinausgeht: daher jene Scheidung der negativen und positiven Philosophie, welche den Angelpunkt der späteren Lehre Schellings ausmacht.[2]

Das Werk der Erlösung ist die Zurückführung der Menschheit zu Gott, die Wiedervereinigung, die Versöhnung oder Vermittlung zwischen beiden. Dieses Werk kann nur ausgeführt werden durch einen Mittler, ebenso göttlich, persönlich und frei, wie Gott selbst. Dieser Mittler ist daher der ewige Sohn Gottes, der als solcher der Grundlegung der Welt vorausgeht, die Schöpfung bewirkt und ihre Wege erleuchtet. Von dem Sohne, dessen Wille ganz frei und mit dem des Vaters völlig einverstanden ist, heißt es: „er kommt vom Himmel". Da er der wirksame Schöpfungsgrund ist, so heißt es: „Der Vater hat durch den Sohn die Welt geschaffen". Da er die Wege der Schöpfung erleuchtet, denn seine Erscheinung und Herrschaft ist deren Ziel, so heißt es: „der Sohn ist die Ursache aller Offenbarung".[3]

Um aber die Menschheit zu erleuchten und zu erlösen, mußte der Sohn Gottes aus eigenster freier Entschließung sich vom Vater trennen, in das außergöttliche Sein, in die Welt und die Menschheit eingehen

[1] Vorlesg. XXIV. S. 7—10, S. 26. XXVI. S. 51—54. — [2] XXIV. S. 1—7. — [3] Ebendas. XXIV. S. 29. XXVI. S. 60. XXVII. S. 87—88.

und aus dieser selbst in leibhaftiger Gestalt hervorgehen, um ihre Schuld auf sich zu nehmen und zu sühnen. Darum heißt er „des Menschen Sohn".[1]

Um diese seine Aufgabe zu lösen und die gottentfremdete Welt zu Gott zurückzuführen, mußte er die Wege der Welt leiten und lenken: daher war es nicht genug, daß der Sohn Gottes in das außergöttliche Sein einging, er mußte dasselbe beherrschen, die Herrschaft alles außergöttlichen Seins mußte ihm vom Vater anvertraut und völlig überlassen sein; der Sohn Gottes mußte der Weltherrscher sein, d. h. Christus, der vorweltliche und innerweltliche Christus, der verborgene und unsichtbare Christus, um der sichtbare und offenbare zu werden.

Da alles, was er thut, aus seinem freiesten Willen geschieht, so stand es bei ihm, ob er der Stimme des Widersachers Gehör geben, die Herrschaft der Welt von Gott los- und an sich reißen oder ob er sie und sich Gott unterordnen und unterwerfen wollte; es stand bei ihm, was von beidem er wählte: ob die gottwidrige Weltherrschaft oder die Selbsterniedrigung. That er das erste, so blieb er ἐν μορφῇ θεοῦ und hielt es für Raub und Gewinn, Gott gleich zu sein, dann war die Einheit der Welt mit Gott auf ewig zerrissen, dann gab es eine von Gott ganz unabhängige Welt. „Diese Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und darin ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christenthums."[2]

Er that es nicht, er wählte das zweite und wurde des Menschen Sohn. Der Wille des Sohnes blieb auch in der Trennung eines mit dem des Vaters; er wollte sich alles unterthan machen, um die Herrschaft über alles Sein dem Vater zurückzugeben, wie geschrieben steht (I. Kor. XV, 25, 28): „Er muß aber herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege". „Wenn aber Alles ihm unterthan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm Alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem."[3]

Vergegenwärtigen wir uns den Naturproceß und seine Wiederholung im menschlichen Bewußtsein, d. h. die Mythologie, dort den Stufengang der Dinge, hier den Stufengang der Götter, so zeigt sich in beiden das Walten der Potenzen, von dem blinden, ungeistigen, materiellen Sein durch die Ueberwindung desselben zu den geistigen

[1] Vorlesg. XXV. S. 46. — [2] XXV. S. 37, S. 48—50. Vgl. oben S. 801. — [3] S. W. II. Bd. 4. XXVI. S. 60--64.

Mächten fortschreitend. Die überwindende und erhebende, den Fortschritt verursachende und aufwärts leitende Macht ist die mittlere oder zweite Potenz. Was in der natürlichen Schöpfung die zweite Potenz und in der Mythologie der zweite Gott, der befreiende und wohlthätige ist, das ist in der Offenbarung Christus. Daß überhaupt die Wege der Welt aufwärts gehen und nach oben gerichtet sind, das ist im innersten Grunde das Werk des innerweltlichen, unsichtbaren, verborgenen Christus. Darin besteht recht eigentlich der Grundgedanke der schellingschen Christologie. Hören wir den Philosophen selbst, nachdem er seine Christologie entwickelt hat: „Es gehört allerdings ein gewisser Muth des Denkens dazu, dieses Verhältniß mit ganzer Kraft festzuhalten, wie eine Zuversicht des Herzens dazu gehört, es sich anzueignen. Hiermit glaube ich nun den Grundgedanken der Offenbarung vollständig ausgesprochen. Damit ist zugleich die Ursache aller Offenbarung erklärt. Der wahre Sohn, die Persönlichkeit, die in der blos natürlichen Potenz verborgen ist, — diese ist ebenso die Ursache aller Offenbarung, wie ebendieselbe als blos natürliche Potenz die Ursache aller Mythologie ist." „Unterscheiden wir zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes und die Zeit der wirklichen That, so ist auch vor dieser Zeit der, welcher Mensch werden sollte, schon das Princip der Offenbarung, nur freilich einer noch verhüllten, blos durch Zeichen und Weissagungen redenden, wie im Alten Testament."[1]

2. Die Wirkung Christi vor seiner Menschwerdung.

Der in der Menschheit waltende, vorwärts und aufwärts gerichtete Zug, gleichsam der Compaß, der beständig nach dem wahren und alleinigen Gotte hinweist, ist auch der Grundzug der wahren und alleinigen Religion, die durch alle Zeiten hindurchgeht. „Der Inhalt aller wahren Religion ist ein ewiger, also von keiner Zeit absolut auszuschließender Inhalt. Eine Religion, die nicht von der Welt her, die nicht durch alle Zeiten ist, kann nicht die wahre sein." Dieser Zug ist auch in der abgefallenen und verdunkelten Menschheit lebendig: dies ist die Wirkung des innerweltlichen, noch verborgenen Christus. Das Wirkende in der natürlichen Religion ist die blos natürliche Potenz, das Wirkende in der Offenbarung die Persönlichkeit selbst. „Da aber die Persönlichkeit von der natürlichen Potenz nicht zu trennen ist, so ist implicite auch im Heidenthum schon Christus, obwohl nicht als Christus. Im

[1] Vorlesg. XXVII. S. 87—88.

Alten Testament ist Christus schon *als* Christus, aber noch blos im *Kommen* begriffen. Im Neuen Testament ist Christus *als* Christus auch *offenbar*."[1]

Er war im Heidenthum wie die Sonne, die den Blinden erwärmt, aber nicht von ihm gesehen wird. Eben darum nennt man die Heiden *blind*, weil sie den wahren Gott zwar gefühlt und gleichsam nach ihm getappt, aber nicht erkannt haben. In Athen war ein Altar dem unbekannten Gotte geweiht. Diesen Gott verkündete Paulus auf dem Areopag (Apostelgeschichte XVII, 27. 28) als denjenigen, welcher gemacht habe, daß alle Völker ihn suchen, ob sie ihn erfassen und finden möchten. „Und zwar ist er nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir."[2]

Die Griechen nannten ihre heilbringenden Götter σωτῆρες, die heidnischen *Opfer* waren die vorausgehenden Zeichen des Opfertodes Christi, in welchem die Erlösung der Menschheit vollbracht werden sollte. In dem fortschreitenden Heidenthum war schon der Mythus von dem leidenden, gestorbenen und auferstandenen Gotte entstanden und verbreitet: in Aegypten der des *Osiris*, in Griechenland der des *Dionysos*; in den Mysterien feierte man den Gott, der war, ist und sein wird, den Gott der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in der Philosophie und philosophischen Dichtung den Gott, der Alles in Allem ist und uns inwohnt. Als Paulus zu Athen den Gott verkündete, in dem wie leben, weben und sind, erinnerte er die Philosophen, die ihm zuhörten, an jenen Hymnus, worin es von Zeus heißt: »τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν«.

Die Offenbarung ist das Licht, das in der Finsterniß scheint, diese darum zu ihrer Voraussetzung hat, zu dem Gegensatze, den sie überwindet, dessen Realität sie eben deshalb auch anerkennen muß, die Realität des conträren und widergöttlichen Princips, denn sie ist noch daran gebunden. Darin besteht die Schranke der *alttestamentlichen* Offenbarung, der mythologische Stoff, den die Jehovahreligion noch in sich trägt, zu ihrer Grundlage herabsetzt und als solche behält. Ihr Ausgangspunkt war der Zabismus, der Herr des Himmels und der Erde, der Gott der Gewalt und Stärke, El Olam, der kronosartig herrscht und dem Abraham, um seinen Gehorsam zu prüfen, das Opfer des Sohnes gebietet nach dem Beispiel des phönikischen Baal. Elohim

---

[1] Ebendas. S. 77, 88. — [2] Ebendas. S. 77.

verlangt das Menschenopfer, Jehovah durch seinen Engel verhindert es und nimmt statt des Isaak den Widder, er thut es, ohne Elohim zu verleugnen. Der Gott der Offenbarung, der lichte, milde, wohlthätige, hat noch den Gott der Mythologie an sich, den finsteren und furchtbaren Kronos. Daher die beiden Seiten, welche Jehovah in seinem Doppelcharakter vereinigt: auf der einen Seite der rächende, eifersüchtige, blind strafende, verzehrende Gott, auf der anderen der barmherzige, langmüthige, verzeihende, gnadenreiche. Jene Züge bezeichnen den Gott, der ihm vorausgeht: sie sind „das Angesicht Jehovahs", das niemand sehen kann, ohne vernichtet zu werden; diese dagegen offenbaren und verkünden den Gott, welcher erscheinen soll, den wahren Gott: sie sind „der Engel Jehovahs". Er zürnt dem abgöttischen Volke, dem er das Land verheißen hat, wo Milch und Honig fließt, er will seinen Engel vor ihm hersenden, damit er die Feinde vertilge, aber er läßt dem Volke durch Moses sagen (II. Mos. XXX, 3): „Ich will nicht mit dir hinaufziehen, denn du bist ein halsstarriges Volk, ich möchte dich unterwegs auffressen".[1]

Die Cultus- und Cermonialgesetze, die Beschneidung und Speiseverbote, die Stiftshütte und Bundeslade, die Reinigungs- und Sühnopfer, das große Versöhnungsopfer und die beiden Böcke, deren einer als Sündenbock zum Asasel in die Wüste gejagt wird, kurz die ganze religiöse und superstitiöse Gesetzesknechtschaft der Juden rechnet Schelling zu den mythologischen Bestandtheilen der alttestamentlichen Religion und sucht sie als solche zu erklären.[2] Der Monotheismus war die Theorie, der Polytheismus die Praxis der Israeliten, nicht blos die des Volks, sondern auch die der Gebildeten, der Vornehmen, der Könige. So blieb es bis zur nachexilischen Zeit. Erst nach der Rückkehr der Stämme Juda und Benjamin (der beiden einzigen, welche zurückkehrten) wurde es Ernst mit dem Monotheismus, er war nicht israelitisch, sondern judaistisch. Vorher herrschte die Idee des wahren und alleinigen Gottes nicht im Volk, sondern in den Propheten, im Messiasglauben, in der Religion der Zukunft, die das große

[1] Ebendas. XXIX. S. 123–130. — [2] Da die mosaische Gesetzgebung auch Bestandtheile mythologischer oder heidnischer Art in sich schließe, so wollte Schelling daraus erklären, daß der Satan als der Fürst des Heidenthums und der Erzengel Michael als der Fürst Israels über die Leiche des Moses streiten, wie im Briefe Judä (Vers 9) zu lesen steht. XXXIII. S. 252 u. 253. — Schelling nimmt Asasel als ein dem Typhon ähnliches Wesen. XXIX. S. 139—140.

Mysterium des Judenthums war. Die Propheten verhalten sich zum Gesetz, wie die Mysterien zur Mythologie.

In der prophetischen Religion waltet der innerweltliche, noch verborgene Christus, sie kündigt ihn an und erfüllt sich in seiner Erscheinung. Das jüdische Volk aber ist zugleich erwählt und verstoßen: es ist erwählt zum Träger der göttlichen Geschichte, es ist verstoßen und ausgeschlossen von den Völkern, welche die Schicksale der Welt bewegt haben. Nachdem es aufgehört hat, ein erwähltes Volk zu sein, sollte man ihm die nothwendigen Rechte nicht länger vorenthalten; freilich sollte es selbst auch aufhören, an den Fortbestand seiner Erwählung zu glauben, und erkennen, daß seine Weissagungen längst erfüllt sind.[1]

3. Die Selbstentäußerung und Selbstaufopferung Christi.

Die innerweltliche Offenbarung Christi, d. h. seine Erscheinung als Christus, beginnt mit seiner Geburt und endet mit seinem Tode, seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Was er thut und leidet, ist frei gewollt und geschieht im Einverständniß mit dem Willen des Vaters. Die beiden Hauptpunkte, um die es sich handelt, sind die Menschwerdung und der Versöhnungstod.

Die That der Menschwerdung ist die seiner Selbstentäußerung (κένωσις), welche darin besteht, daß sich Christus seiner göttlichen Gestalt, worin er der Herr der Welt und Gott gleich sein konnte, entäußert und Knechtsgestalt annimmt, um sich und mit sich alles außergöttliche Sein Gott unterzuordnen, zu unterwerfen und aufzuopfern. Seine Menschwerdung oder Selbstentäußerung ist demnach seine frei gewollte Erniedrigung, die nicht wäre, was sie ist, wenn nicht der Gottessohn sich zum Menschensohn machte und nunmehr beide Naturen in sich vereinigte, seine ursprüngliche Gottheit mit seiner vollkommenen Menschheit.

Auf dieses Verhältniß der beiden Naturen legt Schelling das ganze Gewicht seiner Christologie. Daß Christus aus beiden Naturen bestehe, die in ihm vereinigt sind, habe Eutyches gelehrt; daß er aus beiden Naturen bestehe, die in ihm getrennt sind, habe Nestorius gelehrt; daß er aus beiden Naturen bestehe, die in ihm unvermischt und ungetrennt sind, lehre die Kirche. Gegen alle drei behauptet Schelling und nimmt für diese seine Christologie eine Stellung eigenster und einziger Art in Anspruch: daß Christus nicht aus, sondern in beiden

[1] XXIX. S. 132–151.

Naturen bestehe, denn beide sind in ihm. „Die Menschheit Christi kann nur als durch einen actus continuus der Entäußerung bestehend gedacht werden.“ [1]

Die verschiedenen Momente dieses Actes, welche der Geburt vorausgehen und von Schelling als „Materialisirung“, „Kreaturisirung“ u. s. f. bezeichnet werden, lassen wir unerörtert. Auch die Wahl des Stoffes, woraus, und des mütterlichen Leibes, worin der seinige gebildet wird, gehören zu seiner Menschwerdung, bevor er erscheint. Die Wunder, die er vollbringt, sind der Ausfluß der ihm innwohnenden göttlichen Willenskraft, und da ihm auch die wohlthätigen und heilbringenden Potenzen des Heidenthums innwohnen, die Kräfte des Dionysos und der Demeter, so erscheint er in Kana als der wunderthätige Spender des Weins und anderswo als der wunderthätige Vermehrer der Brodfrüchte zur Speisung der Fünftausend. [2]

Wenn Schelling die historisch-kritischen Fragen und Untersuchungen nicht verschmäht hätte, so müßte ihm aufgefallen sein, daß von dem Wunder zu Kana die Synoptiker nichts wissen, daß nur von Johannes dasselbe berichtet und dem Logos-Christus zugeschrieben wird als das erste Wunder, welches er verrichtet, nachdem der Täufer ihn bezeugt und verkündet hat, daß er gesendet sei, mit Wasser zu taufen, Christus aber mit dem heiligen Geist taufen werde (Ev. Joh. I, 31. 33). Er wird die Wassertaufe in die Geistestaufe verwandeln. Man hat bei dem Verwandlungswunder in Kana und dem Vermehrungswunder bei der Speisung nicht an den Dionysos und die Demeter zu denken (womit auch gar nichts erklärt wird), sondern an den Logos. Hätte der Christusglaube in der Person Jesu nicht diese beiden religiösen Elemente vereinigt, die Messiasidee der jüdischen Religion und die Logosidee hellenischer Herkunft, so wäre dieser Glaube nie eine Weltreligion geworden und Jesus nicht das Samenkorn gewesen, aus dem sie hervorging. Als Jesus vor seinem Tode vernahm, daß zu dem Passahfest Hellenen gekommen seien, die ihn sehen wollten, so sprach er (Ev. Joh. XII, 23. 24): „Die Zeit ist gekommen, daß des Menschen Sohn verklärt werde. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele Frucht.“

---

[1] Ebendas. XXX. S. 163—170. XXXI. S. 184 ff., S. 192 ff. — [2] XXX. S. 170 ff. XXXI. S. 179—183, S. 187—190.

Die Selbstentäußerung Christi schließt seine Selbstaufopferung in sich: das Gehorsamsein bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz. Die Bedeutung dieses Todes ist festzustellen in Beziehung auf die vorchristliche Welt, auf die abgefallene, gottentfremdete Menschheit, auf Gott selbst. Sowohl die heidnischen als auch die jüdischen Opfer waren die vorausgehenden Zeichen dieses Todes, in welchem an die Stelle der Bilder die Sache selbst trat. „Wenn die Sachen selbst kommen", sagt Schelling in johanneischem Geist, „verschwinden die bloßen Schatten derselben."[1] Was jene Opfer haben bedeuten und symbolisch bezeichnen wollen, das ist in dem Kreuzestode Christi erfüllt und vollbracht: daher ist und gilt dieser Tod als ein Opfertod, und zwar hat Christus sich freiwillig selbst aufgeopfert nicht blos für die Menschheit oder zu ihrem Besten, sondern statt derselben oder an ihrer Stelle, um sie zu erhalten und zu entsühnen: daher ist sein Tod ein Sühnopfer, ein stellvertretender oder erlösender Opfertod. Die Entsühnung der Menschheit, deren Schuld Christus auf sich genommen hat, ist, von seiten Gottes betrachtet, die Versöhnung Gottes, der nunmehr seinen Unwillen aufgiebt, sich der Menschheit wieder zuwendet, dieselbe wieder annimmt und zu sich zurückbringen läßt: daher ist der erlösende Opfertod Christi zugleich das Versöhnungsopfer, welches den neuen Bund stiftet zwischen Gott und der Menschheit.

Wenn man sich unter Gott nur den außer- und überweltlichen Schöpfer und Gesetzgeber vorstellt, dessen Gesetz die Menschen übertreten, dessen Werk sie eben dadurch verunstaltet, dessen Ehre sie gekränkt haben, so läßt man den Opfertod Christi zur Genugthuung Gottes geschehen, wie die Satisfactionstheorie lehrt, und zur Aufrechthaltung der unbedingten Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit des Gesetzes. Dann läßt man den Unschuldigen statt der Schuldigen büßen. Besser einer als viele! Wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit? Dann kann man von der Geltung und Herrschaft des Gesetzes nicht pharisäisch und antipaulinisch genug reden. Wo bleibt die göttliche Gnade?[2]

Diese Transscendenz Gottes vorausgesetzt, die alle anthropomorphistischen Vorstellungen, wie z. B. die Ehrenkränkung Gottes u. dgl., von sich ausschließt, erscheint das Leiden und Sterben Christi zur Erlösung der Menschheit und zur Genugthuung Gottes ohne alle innere Nothwendigkeit und als eine bloße Formalität. Was können die

[1] XXX. S. 175. — [2] XXXI. S. 199—201.

menschlichen Sünden diesem Gotte anhaben? Warum sollte dieser Gott nicht von sich aus den Uebelthätern verzeihen können? Wozu bedarf es noch einer besonderen Vermittlung und Versöhnung durch Christus und aller dazu gehörigen Veranstaltungen?

Dagegen hebt nun Schelling mit allem Nachdruck die wahre Immanenz Gottes hervor, woraus allein die Nothwendigkeit des Versöhnungswerkes und des Opfertodes Christi erhelle. Man müsse einsehen, „daß in der Welt etwas Gottverwandtes, von Gott selbst Herstammendes, zum Leben Gottes selbst Gehöriges" sei, um jene Nothwendigkeit zu erkennen. Die menschlichen Sünden sind lauter nothwendige Folgen ihrer Ursünde und Urschuld, welche nicht nothwendig war, nämlich ihres Falls von der erreichten Höhe in den Abgrund; dieser Abfall aber lasse Gott keineswegs unberührt und gleichgültig, sondern greife in seine Oekonomie und ändere ihre Verhältnisse, sie alterire den göttlichen Willen und habe denselben in Unwillen verkehrt. Dieser Unwille ist nicht als eine persönliche Ungunst oder Ungnade zu nehmen, die außerhalb der Welt grollt, wie die moralisirenden Theologen in der Regel Gott zu betrachten gewohnt sind; auch wenn er unwillig ist, lassen sie ihn, wie Schelling sich gelegentlich ausdrückt, einen guten Mann sein.[1] Der göttliche Unwille ändert die von Gott gewollte Ordnung der Dinge und trifft die Weltverhältnisse selbst; es handelt sich daher in der Versöhnung Gottes zugleich um die Wiederherstellung der Welt.

Die Folge der Urschuld und des Falls der Menschheit ist die Gottentfremdung; das außergöttliche Sein ist nunmehr ein gottwidriges oder widergöttliches, strotzend von Hochmuth, schwelgend in eigener Herrlichkeit; die Folge des göttlichen Unwillens ist der Fluch, der den Tod zur Folge hat. Es giebt nur einen Weg zur Wiederherstellung: die Unterwerfung des außergöttlichen Seins, die freiwillige und völlige; es muß sich der eigenen Herrlichkeit entkleiden und sich selbst erniedrigen, freiwillig und völlig; es muß gehorsam sein bis zum Tode, bis zum niedrigsten und schmählichsten Tode, bis zum Tode am Kreuz. Dies alles muß geschehen aus eigenstem, freiestem Willen, aus gottinniger Gesinnung. Dies alles ist geschehen durch Christus, nur durch ihn; er allein, welcher der Weltherrscher sein konnte und der Knecht Gottes sein wollte, hat die menschliche Ursünde (das radicale Böse in

[1] XXXI. S. 193–205.

der menschlichen Natur) und den göttlichen Unwillen beides von Grund aus getilgt. Er kommt zu den verlorenen Kindern vom Hause Israel, und zuletzt sendet er seine Jünger in alle Welt und zu allen Völkern (πάντα ἔθνη); er hat die Welt zu Gott zurückgeführt und das außergöttliche Sein auf dieses Ziel gerichtet, auf das Endziel, wo Gott alles in allem sein wird (πάντα ἐν πᾶσι). Alle, die ihm folgen, sind und leben in Gott, sie sind in des Vaters Hause, wie das Evangelium sagt (Joh. I, 12): „Die ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht, Gottes Kinder zu heißen".[1]

Diese Nachfolge wird freilich immer wieder gehemmt und retardirt durch jenes Princip, welches die Menschheit in ihrer Gottentfremdung beherrscht hat, nämlich durch jenen dunklen Naturgrund, der in Folge der menschlichen Urschuld wieder erregt und zu einem der göttlichen Ordnung und Offenbarung conträren Princip erhoben worden, dessen Macht zwar innerlich gebrochen ist, dessen Dasein aber verschont geblieben. So entspricht es der Natur Gottes als des Alleinigen und seiner Gerechtigkeit. „Es ist, kann man sagen, Gottes höchstes Gesetz, jenes Contrarium zu schonen, denn es ist seinem Grund nach das, an welchem er sich (wenn es endlich besiegt ist) das kräftigst Affirmirende seiner Gottheit und Herrlichkeit erzieht. Wer dieses Gesetz kennt, hat den Schlüssel zu dem Räthselhaften in der Ordnung der Welt; jenes Contrarium ist überall das Retardirende der göttlichen Weltregierung."[2]

Nachdem aber die Macht dieses Contrariums von Innen her völlig gebrochen und überwunden ist, was durch Christi Selbstentäußerung und Selbstaufopferung geschehen, so ist im Lichte dieser Offenbarung dem menschlichen Bewußtsein nunmehr unmöglich, die Mächte der Welt und deren Herrlichkeit wieder zu vergöttern. „In Christus starb das ganze Heidenthum, die ganze kosmische Religion." In seiner Schrift über die Abnahme der Orakel gedenkt Plutarch einer Sage, nach welcher zur Zeit des Kaisers Tiberius dem ägyptischen Steuermann eines vorüberfahrenden Schiffes eine Stimme von den Felseninseln bei Korkyra zugerufen habe: er möge verkünden, daß der große Pan gestorben sei. Unter Tiberius wurde Christus gekreuzigt. Der große Pan aber, dessen Tod jene geheimnißvolle Stimme verkündete, war das Heidenthum.[3]

[1] Bd. 2. Monotheismus. Vorlesg. V. S. 104. — [2] Bd. 4. XXXI. S. 194 bis 195. Vgl. oben Cap. XXXVIII. S. 661 ff. Cap. XXXIX. S. 684 ff. Cap. XLIV. S. 744, 750—751. — [3] S. W. II. Bd. 4. Vorlesg. XXX. S. 175, XXXIII. S. 239—240.

Siebenundvierzigstes Capitel.

Die Satanologie.

I. Der kritische Theil.

1. Der Satan als Widersacher.

Obwohl das Reich Christi siegreich gegründet ist, so sollen ihm bis zur endgültigen Vollendung des Reiches Gottes die Kämpfe mit den widerstrebenden Mächten der Welt nicht erspart werden. So ist es im Rathschluß und der Gerechtigkeit Gottes bestimmt, die das Contrarium nicht aufheben und vertilgen, sondern erhalten und wahren will. Solche Kämpfe zur Ueberwindung der feindlichen Mächte würden nicht nöthig sein, wenn die letzteren nicht alle möglichen Hemmungen und Widerstände bereiteten, wenn sie nicht ein dem Reiche Christi entgegengesetztes Reich ausmachten: das der bösen Kräfte, deren Oberhaupt oder personificirter Inbegriff der Widersacher heißt, Satan (σατανᾶς) nach dem hebräischen Ausdruck, διάβολος nach dem griechischen, Teufel auf deutsch. Das Wort bedeutet die hemmende, aufhaltende, in den Weg tretende, sich dazwischen stellende Macht. Da die Satansvorstellungen des Alten und Neuen Testaments in verschiedenen Zeiten verschiedene sind, so ist es nöthig, dieselben kritisch zu unterscheiden und die wahren festzustellen. Daher unterscheidet Schelling die beiden Theile: den kritischen und den positiven.

2. Der Satan als Fürst dieser Welt.

Das Heidenthum, obwohl innerlich überwunden und gebrochen, ist in seiner äußeren Existenz noch die fortbestehende und mächtige, dem Christenthum feindliche Weltreligion, daher es diesem als das Werk des Widersachers oder des Satans erscheint und die heidnischen Götter als dessen Eingebungen und Geschöpfe. So sieht die orthodoxe und kirchliche Lehre das Heidenthum. Dieses aber ist die kosmische Religion: daher erscheint der Satan, da er das Haupt dieser Religion ist, nicht blos ihr Gründer, sondern auch ihr Gegenstand, als der Fürst dieser Welt, als der Gott dieses Aeons, welcher den Sinn der Ungläubigen verblendet habe, damit sie nicht das Licht der Herrlichkeit Christi schauen, welcher ist das Ebenbild Gottes (2. Kor. IV, 4).

3. Der Satan als der Feind der Schöpfung.

Nunmehr erscheint der Satan als der Geist der Irreleitung und Verblendung, der das erste Menschenpaar wirklich zum Ungehorsam gegen Gott verleitet und dadurch die Menschheit in Sünde und Tod gestürzt, Christum aber umsonst versucht hat. Da er in Schlangengestalt die ersten Menschen verführt hat, so heißt er „die alte Schlange, der große Drache" (Offb. Joh.). Der Zweck der Verführung aber ist die falsche Erhebung oder Selbstüberhebung, die verblendete und blinde Selbstsucht, die Wiederhervorkehrung des schrankenlosen Wollens, das in der untersten Potenz bleiben sollte, dessen Ueberwindung und Einschränkung die Grundlage der Dinge und des Bewußtseins ausmacht, das aber in seiner Entfesselung und eingebildeten Allmacht zerstörend und schöpfungswidrig auftritt. So erscheint der Satan als der Feind der Schöpfung, als das Gegentheil aller schöpferischen Thätigkeit, d. h. als das Princip der Zerstörung. Das Wesen des Teufels besteht nicht in der Schranke, im Mangel oder Defect, wie man gemeint hat, sondern gerade im Gegentheil, nämlich in der Schrankenlosigkeit; er ist nicht das limitirteste aller Wesen, sondern das illimitirteste, wie Schelling schon in seinen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit dargethan hatte.[1]

4. Der Satan als Werkzeug Gottes.

Diesen Vorstellungen vom Satan als dem Widersacher des Reiches Christi und dem Fürsten dieser Welt, als dem Verführer der Menschheit und dem Feinde der Schöpfung, steht gegenüber die Vorstellung von ihm als einem Engel und Werkzeuge Gottes. So wird er im Buche Hiob geschildert. Hier erscheint der Satan unter den Engeln des Herrn, in dessen Dienst und Auftrag er den gottesfürchtigen Hiob versuchen soll, nicht um denselben zu verführen und zu verderben, sondern um dessen Gerechtigkeit zu erproben, ob sie auch unter allen möglichen Leiden, selbst denen der Krankheit und des Aussatzes, sich bewähre, damit das Unentschiedene entschieden, das Zweifelhafte gewiß, das Verborgene offenbar werde. So will es die Gerechtigkeit und das Richteramt Gottes. Die Dinge müssen offenbar werden, um gerichtet zu werden. Zu diesem Richteramt leistet dem Herrn der Satan seinen Dienst.

---

[1] Vgl. oben Cap. XXXVII. S. 644—648, Cap. XXXVIII. S. 655, 663. S. W. II. Bd. 4. Vorlesg. XXX. S. 241—247, S. 249.

Um diesen Zweck zu erfüllen, muß der Satan ein Kenner und Prüfer der menschlichen Schwächen und Gelüste, ein Zweifler und Tadler (μῶμος) sein; auch muß die durch ihn bewirkte Offenbarung des Unrechts und der Sünde ihm zur Befriedigung und Freude gereichen, wie ein gelungener Versuch, wie eine gemachte Entdeckung. Es ist damit nicht gesagt, daß auch das Böse selbst ihn erfreue und daß er es nicht blos zu offenbaren, sondern auch zu verursachen trachte. Ist aber der Satan nicht allein der Verdächtiger und Ankläger der Menschen, sondern ihr Verführer und Verderber, der sie mit Gott veruneinigt und wider denselben aufwiegelt, ist er der Urheber der Zwietracht und Sünde: dann, so scheint es, ist er nicht mehr der Engel Gottes, sondern der böse Engel oder das Princip des Bösen. Als ein solches von Grund aus böses Wesen tritt er uns in den paulinischen und johanneischen Schriften entgegen. Er war die Schlange im Paradiese, die nach der mosaischen Genesis die ersten Menschen verführt hat, und der große Drache nach der johanneischen Offenbarung, welchen Christus endgültig besiegen wird.[1]

Indessen, wenn Alles geprüft werden soll, um gerichtet zu werden: warum sollte dann der Versucher Hiobs nicht auch der des ersten Menschenpaares, nicht auch der Christi sein, als ein zum göttlichen Haushalt gehöriges und im Dienste desselben wirksames Wesen? So weit sich die kosmischen Gewalten erstrecken, die Herrlichkeiten und Herrschaften der Welt (κοσμοκράτορες), so weit reicht auch die Macht des Bösen in der Finsterniß dieses Aeons (Eph. VI, 12). Darin besteht die Allgegenwart der geistigen Kräfte des Bösen, die auch die geistig begabten Naturen am meisten anlocken, am wenigsten die geistig unbegabten, die geistlosen, „die darum gute, gutmüthige genannt werden, weil sie, selbst ohne Geist, darum auch keine Anziehungskraft für jenen Geist besitzen."[2]

Der Satan ist die große Macht des Bösen in der Welt, darum hat man ihn zu scheuen und vor ihm zu zittern; niemand möge wagen, ihn zu lästern! Selbst der Erzengel Michael in jenem Streit mit dem Satan sagt zu diesem nur: „Der Herr strafe dich!"[3]

Nun entsteht die Frage: ist diese Macht des Bösen selbst böse? Ist der Satan ein geschaffenes oder ein ungeschaffenes Wesen, ein Ge-

[1] Ebendas. XXXIII. S. 247–250. — [2] XXXIII. S. 251. XXXIV. S. 272. — [3] XXXIII. S. 251–252 Anmerk. Vgl. oben S. 814.

schöpf oder ein Princip, ein ewiges oder ein gewordenes, ein unvergängliches oder ein vergängliches Princip? Diese Fragen der positiven Offenbarung gemäß zu beantworten und damit die der Christologie entsprechende Satanologie festzustellen, ist nun die Aufgabe des positiven Theils der letzteren.

II. Der positive Theil.

1. Der Satan als Princip des Nichtseins. Belial.

Der Satan ist kein bloßes Geschöpf. Als solches würde er ein ursprünglich guter, aus Hochmuth gefallener, aus Neid zum Aufwiegler der Menschheit wider Gott gewordener Engel sein: er wäre dann Lucifer. In der Bibel aber steht nirgends geschrieben, daß der Teufel erschaffen ist. Auch ist es unmöglich, daß die Versuchung Christi von einem Geschöpf ausgegangen sei; und ebenso ist es unmöglich, daß ein Geschöpf die große Macht und Allgegenwart der geistigen Kräfte des Bösen in der Welt ausübe.[1]

Demnach ist der Satan ein Princip, zwar kein ewiges, unerschaffenes, unvergängliches, denn es kommt die Zeit, wo er gänzlich besiegt und vernichtet sein wird, wohl aber ein gewordenes Princip, das der Schöpfung und ihren Werken widerstrebt, also dieselben voraussetzt. Was die erste Potenz alles Seins ausmacht, das bloße und blinde Wollen, das schrankenlose Seinkönnen, diese unerschöpfliche Fülle der Möglichkeiten, diese Scheinallmacht, die alle wirkliche Existenz ausschließt und verneint, darum den Charakter des Nichtseins hat: diese unterste Potenz, die im Grunde der Dinge gebunden und aufgehoben sein sollte, erscheint im Satan als Princip, als die durch den Fall der Menschheit wiedererregte und wiedererhobene Macht. „Bis auf die letzte Kategorie verfolgt, gehört der Satan durchaus zu der des nicht Seienden, was auch in einem ihm beigelegten Namen ausgedrückt ist, in dem Namen Belial.“ Dieses hebräische Wort bezeichnet die Verneinung des Zeitwortes, das nach dem Arabischen die Bedeutung von prominere, prostare (hervorragen, hervorstehen) hat. „Belijaal ist also id quod non prostat, non exstat, das, was seiner Natur nach ganz in die Tiefe, das nicht Seiende, zurückgeht.“[2]

Da nun das schrankenlose Wollen allem gebundenen, geschaffenen, concreten Sein entgegengesetzt ist und widerstrebt, so erscheint der Satan

[1] S. W. II. Bd. 4. XXXIII. S. 254—255. XXXIV. S. 241, 256 ff. — [2] XXXIV. S. 258—259.

als das schöpfungswidrige, weltfeindliche, zerstörende Princip. Und da das schrankenlose Wollen den Schein des schrankenlosen Könnens, diese Allmöglichkeit oder Scheinallmacht in sich schließt, so erscheint der Satan als das Princip jener falschen, trügerischen Magie, von welcher der Mensch in seinem Innersten, d. h. in seinem Willen selbst, nicht frei ist; daher der Satan ihn anlockt, irreleitet und verführt: in dieser reellen Gewalt des Satans über den Willen des Menschen, der sich zu ihm schlägt, besteht recht eigentlich sein Dasein.[1]

2. Der Satan als Princip der Lüge.

Es ist der Vater der Lüge und des Betrugs, der Täuschung und Ueberlistung, die gleich ihm aus dem Reiche des Nichtseins stammen. Der Fall des Menschen, dieser innerste Vorgang aus gewollter Selbstüberhebung und blinder Selbstsucht, erscheint dem mythologischen Bewußtsein und muß demselben als ein äußerer Vorgang erscheinen, als die schlaue und gelungene Versuchung der Schlange, die das erste Menschenpaar im Paradiese beschlichen, überlistet und in Sünde und Tod gestürzt hat.

Nunmehr erscheint der Satan als der Vater des sündigen, in der Selbstsucht verstockten und verblendeten Menschengeschlechts. Darum sagt Christus zu den Juden (Ev. Joh. VIII, 44): „Ihr seid von eurem Vater, dem Teufel". Er ist die ewige Sucht, der unersättliche Hunger nach Wirklichkeit: darum vergleicht der Apostel den Satan mit dem hungrigen Löwen, der umhergeht und sucht, welchen er verschlinge; er ist der nie gestillte und zu stillende Durst: darum erscheint die Wüste als die Behausung des Satans und aller bösen Geister. Auch nachdem die alte Schlange, der große Drache aus dem Himmel geworfen und auf die Erde herabgeschleudert worden (Offb. Joh. XII, 9), ist sein Reich noch keineswegs zu Ende. Jetzt waltet der Satan in den politischen Reichen der Welt, und es eröffnet sich „die blutbetriefte Schaubühne der neuern Geschichte".[2]

Jeder einzelne Mensch ist unter den herrschenden Einflüssen dieser satanischen Gewalten geboren und unwillkürlich davon ergriffen, er wird von der Selbstsucht und Weltgier getrieben, und zwar von Grund aus, in der Wurzel des Willens; eben darin besteht, was man die Erbsünde und Kant „das radicale Böse in der menschlichen Natur" genannt hat. Selbst in die guten Empfindungen habe sich etwas von den

[1] Ebendas. — [2] Ebendas. S. 262—264. S. 268, 271, 273.

bösen, von der Selbstsucht und der geheimen Falschheit dergestalt eingenistet, daß sogar in der innigsten Freundschaft man aus Klugheit sein Vertrauen mäßige und ein herzliches Wohlwollen noch die Bemerkung zulasse: „es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht mißfalle“.[1]

3. Der Satan als principium movens aller Geschichte.

Die Anfechtungen des Satans, da sie mit allen Scheinwerthen der Welt ausgerüstet sind und in alle Abgründe der menschlichen Selbstsucht eindringen, sind weit zahlreicher, mächtiger, verborgener und tiefer gegründet, als die Lockungen der Sinne, die uns verleiten, ohne den Willen zu vergiften. Daher sagt auch der Apostel, daß wir nicht mit Fleisch und Blut allein, sondern mit dem Teufel kämpfen, gegen dessen Nachstellungen keine andere Waffe schützt, als der Harnisch Gottes (Eph. VI, 11). Um die Vorschrift Christi zu erfüllen, der uns ermahnt, klug zu sein wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben, müssen wir die labyrinthisch geheimen Schlangen- und Schleichwege des Satans kennen lernen und in diese Mysterien des Bösen (*τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ*, wie sie in der Offenbarung Joh. II, 24 genannt sind) eingeweiht werden. Dies soll durch die Belehrung und Erziehung geschehen. Ein gründlicher, nachhaltiger, zugleich für das Leben ausstattender Unterricht (und ein solcher soll jeder sein) darf diese Einführung nicht unterlassen, damit die Zöglinge nicht unerfahren in die Welt treten in der Meinung, daß sie blos mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben. Jeder, der die Welt wirklich angreift, begegnet unfehlbar jenem allgemeinen Widersacher und kommt mit ihm in Conflict.[2]

Jene satanischen Züge, welche die verderbliche Seite der Weltklugheit kennzeichnen, sind der Basilisk, dessen Blick tödtet, wenn man ihm nicht zuvorkommt und der erste ist, der ihm ins Auge sieht, d. h. ihn erkennt. Er tödtet nur die Gaffer. Die verderblichen Künste der Weltklugheit sind die der Täuschung, die uns den Schein als das wahrhaft Wirkliche und das Nichtseiende als das wahrhaft Seiende vorspiegelt und einredet. Darin besteht nach Plato das Wesen der Sophistik, weshalb auch Schelling noch in einer handschriftlichen Anmerkung sagt: „Der Satan ist der Sophist *κατ' ἐξοχήν*“.[3]

---

[1] Ebendas. S. 270. (Ausspruch Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.) S. Meine Geschichte der neuern Philos. Bd. V. (Jub.-Ausg.) (4. Aufl.) S. 295. — [2] Ebendas. S. 271—273. — [3] Ebendas. S. 271.

Indessen sollen wir die Blendwerke und Scheinwerthe der Welt nicht blos durch Belehrung erkennen, um sie zu meiden, sondern aus eigenster Erfahrung erleben, um sie zu überwinden. Nur die Ueberwindung macht wirklich frei. Und zur vollgültigen Erziehung gehört die Schule der Welt und die Probe des Lebens, damit das Unentschiedene entschieden und das Verborgene offenbar werde. Darum ist es gut, daß wir von den Zielen, welche der Satan uns vorhält und nach denen unsere Weltlust trachtet, beständig gereizt, erregt und zum Handeln angetrieben werden, weil sonst unsere Kräfte ungebraucht, unversucht, unerprobt brach liegen würden. Hier zeigt sich der Satan in seiner für die Entwicklung der Menschheit nothwendigen und wohlthätigen Wirksamkeit. „Als diese unerschöpfliche Quelle von Möglichkeiten, die je nach Umständen und Verhältnissen andere, neue und wechselnde sind, ist dieser Geist der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Princip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde. Dies ist die eigentliche philosophische Idee des Satans.“ Unter diesem philosophischen Standpunkte betrachtet, ist „dieser Geist das nothwendige principium movens aller Geschichte“. Wir dürfen natürlich nicht erwarten, daß Christus, der gekommen ist, die Werke des Teufels aufzulösen und zu vernichten, daher seinen unmittelbaren Gegner in ihm sieht, diese positive Bedeutung desselben anerkenne oder bejahe.[1]

4. Das doppelseitige Wesen des Satans. Goethes Mephistopheles.

Die Satanologie ist so doppelseitig, wie der Satan selbst. Dieser ist ein durchaus zweiseitiges, amphibolisches Wesen: „er ist die Natur, von der eine doppelte Vorstellung nicht nur möglich, sondern nothwendig ist, er ist die an sich zweiseitige Natur: einerseits als der beständige Widersprecher, Hervorrufer des Widerspruchs, Stifter aller Zwietracht und Uneinigkeit, Hervorbringer des Bösen u. s. w., andererseits als ein gelittenes, wenigstens als Mittel gewolltes Princip“. Er ist zugleich der Feind und ein Werkzeug der Schöpfung. Und so muß es sein, „denn die Schöpfung hat so lange keine vollkommene Wahrheit, als nicht jede ihr entgegengesetzte Möglichkeit sich gezeigt hat und, indem offenbar, zugleich besiegt worden. Diesem Standpunkt gemäß ist jenes Princip eine das verborgene Böse hervorrufende, am Offenbarwerden des Bösen sich erfreuende Ursache, ohne an sich böse

[1] Ebendas. S. 270—271, S. 275.

zu sein, da vielmehr Gott selbst sie leidet, ja sie wollen muß, so weit sie zu wollen ist, nämlich nicht an sich, aber als Mittel."[1]

Als ein solches zur göttlichen Haushaltung gehöriges Princip erscheint der Satan im Buche Hiob. Nach diesem biblischen Vorbilde hat bekanntlich Goethe den Prolog seiner wiederbelebten und erneuerten Fausttragödie gestaltet. Es ist unverkennbar, daß unserem Philosophen in den Grundzügen seiner Satanologie, wie wir dieselben nunmehr dargelegt haben, die goethesche im Faust gegenwärtig war, obwohl er sie nirgends genannt oder einen ihrer Aussprüche angeführt hat. Vielleicht, weil ihm diese überhäufigen Citate schon zu verbraucht waren; vielleicht, damit es nicht scheine, als ob der goethesche Satan das Modell des schellingschen sei.

Dieser Satan als das Princip des schrankenlosen Wollens und der Allmöglichkeit ist der Feind der Schöpfung und alles concreten Seins:

Ich bin der Geist, der stets verneint,
Und das mit Recht; denn Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht;
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.
So ist denn Alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.

Er ist mit dieser seiner Verneinung gegen die Schöpfung der ohnmächtige Nihilist:

Was sich dem Nichts entgegenstellt,
Das Etwas, diese plumpe Welt,
So viel als ich schon unternommen,
Ich wußte nicht ihr beizukommen u. s. w.

Dieser Satan als das Princip des schrankenlosen Seinkönnens, als die unerschöpfliche Quelle der Möglichkeiten repräsentirt das Chaos, aus dessen Ueberwindung die Welt hervorgeht:

Was anders suche zu beginnen,
Des Chaos wunderlicher Sohn!

Dieser Satan ist der Vater des Betrugs und der Lüge, er ist der Sophist *κατ' ἐξοχήν*, gleich dem Mephistopheles, zu dem Faust sagt:

Du bist und bleibst ein Lügner, ein Sophiste.

Und jene amphibolische Natur des Satans, der gemäß er einerseits der Feind, andererseits ein Werkzeug der Schöpfung ist, kennt

[1] Ebendas. S. 274—275. Vgl. S. 261.

niemand besser, als Mephistopheles selbst. Auf die Frage: „Nun gut, wer bist du denn?" lautet seine Antwort:

Ein Theil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

Der Herr selbst hat im Prologe den Satan als sein Werkzeug anerkannt und bestätigt, als das „principium movens der Geschichte":

Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.

Achtundvierzigstes Capitel.

Kritische Schlußbetrachtung. Hegel und Schopenhauer.

I. Schelling wider Hegel.

1. Parallele zwischen Hegel und Wolff.

Durch die ganze spätere Lehre Schellings erstreckt sich die Polemik wider Hegel, seinen ehemaligen Jugendfreund und Geistesgenossen aus den Zeiten in Tübingen und Jena, der ihm in den Jahren vorausgegangen, in den Werken nachgefolgt war: »ἡλικίᾳ πρότερος, ἔργοις ὕστερος«. Der Grundton seiner Polemik war gereizt, bitter, geringschätzig, am unverhohlensten in München, rücksichtsvoller, sogar anerkennend in Berlin, obwohl nicht in gleichem Maße in den mündlichen, wie in den nachmals gedruckten Vorlesungen.[1]

Wenn Schelling auf die Metaphysiker vor Kant zurückblickte, so traten ihm Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolff entgegen. Er verglich diese Reihenfolge mit Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Schon früh hatte er die Aufgabe, zu welcher in der nachkantischen Philosophie er sich selbst berufen fand, mit der des genialen Leibniz verglichen, der die Lehre von der Entwicklung der Welt und dem Stufenreich der Dinge in die neuere Metaphysik eingeführt. Die Zeit sei gekommen, da man Leibnizens Philosophie wiederherstellen könne: so hatte Schelling schon in seiner ersten naturphilosophischen Schrift verkündet. Nachdem Hegel in den Jahren 1807—1817 seine eigene Lehre begründet,

[1] S. oben Buch I. Cap. XIX. S. 265—267. — Man vergl. Paulus: Die endlich offenbar gewordene Philosophie u. s. f. S. 341—397 mit S. W. II. Bd. 3. Vorlesg. V u. VI. S. 86—122.

dann in Berlin eine einflußreiche Schule gestiftet und das Interesse der Welt sich mit wachsender Stärke auf seine Lehre und Werke concentrirt hatte, was in den Jahren 1820—1840 zur vollendeten Thatsache gedieh, erblickte Schelling zwischen ihm und Christian Wolff die augenscheinlichste Parallele. Nun hieß Hegel „ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus für unsere Zeit prädestinirt zu haben schien".[1]

Als eines der unbestrittensten Verdienste Wolffs galt die Systematisirung der leibnizischen Lehre. Soll die Parallele gültig sein, so muß sich Hegel um die Lehre Schellings, d. i. die im Jahre 1801 urkundlich festgestellte Identitätsphilosophie, ein ähnliches Verdienst erworben, d. h. dieselbe systematisch und schulmäßig, lehr- und lernbar gemacht haben. Um diesen Punkt bewegt sich Schellings Polemik von ihrer ersten öffentlichen Kundgebung in jener Vorrede zu Cousin (1837) bis zur letzten; sie geht von der abschätzigsten Verneinung, die den Gegner kaum des Namens würdigt, bis zu einer Anerkennung, die in dem Nachfolger, „dem später Gekommenen", zugleich einen Vorgänger sieht, ein Mittelglied zwischen der eigenen früheren und späteren Lehre. „Daß jene frühere Lehre, nämlich die Identitätsphilosophie, sich in Vernunftwissenschaft oder Logik auflösen müsse, habe ich selbst erst später und nicht unabhängig von Hegel eingesehen." So äußerte sich Schelling auf dem Katheder in Berlin.

2. Widerstreit in Schellings Polemik.

Er hat diese ihm wörtlich nachgeschriebene, von ihm selbst auch nicht in Abrede gestellte Aeußerung zwar in den gedruckten Vorlesungen nicht in derselben Form wiederholt, aber auch hier erklärt, daß die wahre Verbesserung seiner früheren Lehre darin bestanden habe oder hätte, sie auf die logische Bedeutung einzuschränken. Dies habe Hegel versucht, aber verfehlt, weil er die Logik nur zu einem Theil des Systems gemacht habe, während er sie zum ganzen System, die Natur- und Geistesphilosophie inbegriffen, hätte machen sollen. Sein System wollte die positive Philosophie sein, während es seiner ganzen Anlage nach nur die negative oder rationale hätte sein sollen und können.[2] Die hegelsche Logik sei nicht die wahre negative Philosophie, sondern

---

[1] S. oben Buch II. Cap. VII. S. 322. — Ebendas. Buch I. Cap. XVI. S. 227—229. Zu vgl. S. W. II. Bd. I. S. 584 ff. — [2] S. W. II. Bd. 3. Vorlesg. V. S. 86 ff.

nur Kategorien- oder Prädicatenlehre, sie habe es nur mit den „quidditativen Bestimmungen" zu thun, d. h. mit den abstracten unwirklichen Begriffen, von denen es keinen Uebergang und keinen Fortschritt zur Wirklichkeit gebe. Daher die Stockung des Systems zwischen der Logik und Naturphilosophie. Die Natur erscheint als „Abfall von der Idee", was von seiten der Logik „durch die bewunderungswürdige Kategorie des Entlassens", von seiten der Religionsphilosophie als eine „Willensentschließung des absoluten Geistes" bezeichnet wird, lauter Ausdrücke, welche erkennen lassen, daß aus dieser Logik kein Weg in die Wirklichkeit führe.[1]

Der Grundfehler liege in der Entlehnung und falschen Anwendung einer richtigen Methode. Die Methode stamme von Schelling, ihre falsche Anwendung von Hegel. Dieser habe auf Prädicate angewendet, was nur vom Subject gilt und gelten könne, auf unwirkliche abstracte Begriffe, was nur auf das wirkliche, empirische, in der Anschauung und Erfahrung gegebene Subject paßt. Das lebendige Subject schreitet fort, indem es sich entwickelt, erhöht und steigert. Diese Anschauung, wissenschaftlich gefaßt und ausgeführt, nennen wir heute die Methode der Entwicklung. Schelling hatte das Subject vor Augen, das sich objectivirt, aus diesen seinen Objectivirungen in sich zurückkehrt, über jede derselben sich erhebt, dadurch sich steigert, erhöht und auf diesem Wege stufenmäßig fortschreitet. Er bezeichnete diese fortschreitende Steigerung als den Charakter seiner Methode, nannte dieselbe deshalb die Methode des Potenzirens und nahm sie als seine originelle Erfindung in Anspruch, die „bis jetzt noch immer als der einzige eigentliche Fund der nachkantischen Philosophie anzusehen sei". „Erst durch diese Methode sei Philosophie als eine wirkliche Wissenschaft möglich geworden, die Stoff und Inhalt nicht überall her zusammenzusuchen hatte, sondern sich selbst erzeugte und die Gegenstände nicht kapitelweise abhandelte, sondern in stetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zusammenhang behandelte."

Eben dieselben Vorzüge hat Hegel der eigenen Methode zugeschrieben. Schelling aber in seinen nachgelassenen Werken erklärt an einer Stelle die hegelsche Philosophie für „das Kunststück einer übel angewendeten und daher auch nicht verstandenen Methode, das in dem

[1] Ebendas. Bd. 1. Vorlesg. XIV. S. 335 ff., Bd 3. Vorlesg. V. S. 88–98.

Fortgange zur wirklichen Existenz schmählichen Schiffbruch erlitten"; an einer anderen und späteren dagegen rühmt er es, „daß, während die anderen allerdings fast nur taumelten, Hegel wenigstens an der Methode überhaupt festgehalten habe". Seine Urtheile über und gegen Hegel sind keineswegs einstimmig, sondern widerstreiten einander.[1]

II. Widerstreit in Schellings Grundlehre.

1. Das Ursein als Wille und als Vernunft.

Unter dem Subject, welches hier in Rede steht, ist natürlich nicht das einzelne, das jedes beliebige sein könnte, zu verstehen, sondern das Ursubject oder das Ursein, welches allen Erscheinungen zu Grunde liegt, sie hervorbringt und in denselben sich darstellt oder objectivirt. Dieses Urwesen, das Subject-Object, wie der Terminus lautet, ist nach Schellings frühester, wie nach seiner spätesten Lehre (negativen Philosophie) der Wille, dagegen nach der Grundlegung seiner Identitätsphilosophie „die Vernunft, die Alles ist, und außer welcher nichts ist". Die Vernunft, welche den Proceß des Selbsterkennens ausmacht und mit dem Terminus „Identität" bezeichnet wird, durchläuft auch eine Reihe von Stufen oder Potenzen; daher die gesammte frühere Lehre Schellings, welche später „die negative Philosophie" heißt, in der Lehre von den Potenzen besteht.[2]

2. Hegel und Schopenhauer.

Demnach enthält die gesammte frühere Lehre Schellings, die man gewöhnlich, obwohl nicht genau, unter dem Namen der Identitätsphilosophie befaßt, in ihrem Grundprincip zwei Werthe, die sie zwar gesetzt, aber nicht wahrhaft vereinigt hat: vielmehr bilden sie die zweifache Wurzel seines Systems. Diese beiden Grundprincipien sind der Wille und die Vernunft. Ihr Gegensatz ist einleuchtend. Der Wille als Urpotenz ist blind, die Vernunft ist erkennend. Auf diese Weise enthält Schellings erste Lehre, welche ihr Zeitalter ergriffen und bewegt hat, das Zeug, ich meine den Stoff zu zwei grundverschiedenen Systemen, deren jedes sich als Identitätslehre giebt und als solche Entwicklungslehre ist, nämlich die Lehre von dem Stufengange

---

[1] Vgl. S. W. II. Bd. 1, Vorlesg. XIV. S. 334 ff., Bd. 2. Vorlesg. VI. S. 115 u. Bd. 3. Vorlesg. V. S. 87. — [2] S. oben Buch II. Cap. V. S. 307—311, Cap. XL. S. 694 ff., Cap. XLIII. S. 727. Vgl. S. W. II. Bd. 1. Vorlesg. XVII. S. 388. S. oben Buch II. Cap. XXIV. S. 454 u. Cap. XXXII. S. 549.

der Dinge (Potenzenlehre): das eine der beiden Systeme ist die Lehre von dem Stufengange der „Willensobjectivationen“, deren Inbegriff das Weltall ausmacht; wogegen das andere die Lehre von dem Stufengang der Vernunftbegriffe ist, deren höchster den Begriff der Vernunft selbst, die Idee oder den Endzweck ausmacht, die Entwicklung aber des Endzwecks ist die Welt und die Weltgeschichte. Dieses System ist das frühere, welches unmittelbar aus der Lehre Schellings hervorging: jenes, das sein Urheber „Die Welt als Wille und Vorstellung“ genannt hat, ist das spätere, gleichfalls in einem der Grundgedanken der Lehre Schellings angelegt.

3. Die Vollendung.

Daß Schellings Philosophie die Elemente sowohl zu der Lehre Hegels als zu der Schopenhauers in sich trägt, hat Ed. v. Hartmann richtig gesehen, nur liegen diese Elemente nicht, wie er gemeint hat, in der positiven, sondern in der negativen Philosophie, nicht erst in der späteren, sondern schon in der früheren Lehre Schellings.

Die Synthese zwischen Hegel und Schopenhauer zielt auf die Vollendung der deutschen Philosophie, wie sich dieselbe im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts aus dem kantischen Idealismus entwickelt hat. Die Entscheidung dieser Sache hat den geschichtlichen Thatbestand und die ausführliche Kenntniß der beiden genannten Systeme zu ihrer Voraussetzung.

Diese Kenntniß ist nunmehr in der neuen Gesammtausgabe dieses unseres Werkes über die Geschichte der neuern Philosophie nicht vorausgesetzt, sondern enthalten und dargelegt, so ausführlich und so verständlich wie möglich, nachdem schon eine zweite neu bearbeite Auflage unseres Werkes über Schopenhauer im Frühjahr 1897 erschienen ist, und vier Jahre nachher unser zweitheiliges Werk über Hegel: dieses als achter, jenes als der neunte Band des Gesammtwerks.

Universitäts-Buchdruckerei [illegible]

